الحركات العالمية

الفعل والثقافة



كيفين ماكدونالد

الحركات العالمية

الفعل والثقافة

تأليف
كيفين ماكدونالد

ترجمة
جلال الدين عز الدين علي

مراجعة
هبة عبد العزيز غانم



الحركات العالمية

كيفين ماكدونالد

Global Movements

Kevin McDonald

الناشر مؤسسة هنداوي سي آي سي
المشهرة برقم ١٠٥٨٥٩٧٠ بتاريخ ٢٦ / ١ / ٢٠١٧

٣ هاي ستريت، وندسور، SL4 1LD، المملكة المتحدة
تليفون: ٨٣٢٥٢٢ ١٧٥٣ (٠) ٤٤ +
البريد الإلكتروني: hindawi@hindawi.org
الموقع الإلكتروني: http://www.hindawi.org

إنَّ مؤسسة هنداوي سي آي سي غير مسئولة عن آراء المؤلف وأفكاره،
وإنما يعبِّر الكتاب عن آراء مؤلفه.

تصميم الغلاف: إيهاب سالم.

الترقيم الدولي: ٩ ١٦٧٩ ٥٢٧٣ ١ ٩٧٨

المحتويات



من أجل آلان تورين.

تمهيد

يسعى هذا الكتاب لفهم التحولات التي تشهدها الحركات العالمية من حيث مبادئ الثقافة والفعل. وفي صميمه الإحساس بأن الحركات المعاصرة تُجابِهنا بتحوُّلٍ أساسي، يتمثل في الانتقال من أشكال التنظيم والفعل التي ميزت «الحركات الاجتماعية» في القرنين الماضيَيْن، إلى أشكال جديدة تستند إلى مبادئ الخبرة. وما هو على المحك هنا ليس فقط العلاقات بين ما هو فردي وما هو جمعي، أو الانتقال من البنى التراتبية إلى الشبكات، ولكن أيضًا طرائق الكينونة في العالم، والشعور بالذاتية المتأصِّلة في المرء وفي الآخَرين. تدفعنا محاولة فهم هذه التحولات إلى إعادة التفكير في مفهوم الحركة ومفهوم الفعل. ونتيجةً لذلك، تفتح لنا هذه الحركات طرقًا جديدة للتفكير بشأن العولمة، فتسمح لنا بالابتعاد عن أيديولوجيات العالم المتزامن، «العالم الخالي من الحدود»، وأن نشرع في فهم العولمة على أنها تعني عوالم متعددة، وتفاعلًا بين ذاتيَّات متجسِّدة؛ حيث تتداخل كيفيَّات الوجود الحضاري بطرق جديدة.

في أوائل عقد التسعينيات من القرن العشرين، لقيت العولمة ترحيبًا واسعًا بوصفها عملية لتوسُّع الاقتصاد الخالي من الحدود، بينما اكتسب موضوع «المقاومة» أهمية أكبر بنهايات العقد نفسه. وفُهمت العولمة بمعنى وجود مركز واحد، بينما اختُزلت مبادئ الفعل إلى الدفاع عن المصالح أو التقاليد أو الهويات. وفرض هذا صبغةً واحدة على الحركات وعلى الفعل، بالنظر إليهما على أنهما مجرد استجابة دفاعية في الغالب، يُفتَرض فهمها بمعايير المركز الذي كانت تقاومه. وحُشِدت الأطر الفكرية القديمة للتفكير بشأنها، فأبرز بعضُها فرصًا واستراتيجيات، والبعض الآخر هويَّاتٍ ومجتمعات. وفي هذه الأثناء، بدا أن مبادئ الفعل والثقافة والتنظيم الناشئة تُتَجاهل، وخصوصًا في حالة الحركات «غير الغربية» التي لا تنطبق عليها نماذج «الحركة الاجتماعية» التي نألفها.

وشهد العقد الذي تلا ذلك انحسار التفاؤل الذي ساد في التسعينيات، لتحل محله أفكار جديدة بشأن العنف، والدول الفاشلة، وتهديد الإرهاب، مع تحلُّل النظام العالمي الذي ساد منذ عام ١٩٤٥. وأصبح يُطرَح علينا على نحو متزايد اختيارٌ ما بين رؤيتين للعالم: العالم الخالي من الحدود، و«صدام الحضارات».

إن تَحَرُّرنا من هذا الاختيار هو مهمة فكرية، وأخلاقية، وعملية في المقام الأول، وهي مهمة يأمل هذا الكتاب في أن يسهم فيها ولو يسيرًا. وهو يخاطب الناس المعنيين بإنشاء الحركات، والمشارَكة فيها، والتفكير بشأنها، ومَن يعيشون التحولات التي تشهدها طرائق الفعل والكينونة والإحساس والتنظيم، ويحاولون أن يدركوا كُنْهها. وهو يخاطب أيضًا الباحثين والطلاب والمعلِّمين الذين يحاولون التفكير في الحركات بطرائق جديدة. ويخاطب الناس الذين يفكرون ويشعرون بما تعنيه العولمة، ومَن يتساءلون عن كيفية الحصول على ما تُقدِّمه من إمكانات التشارك في عوالم متعددة، لا الحياة في عالم واحد.

استغرق هذا الكتاب أربعة أعوام بحثًا وكتابة، ولم يكن ممكنًا لولا تقبُّل كثير من الناس مناقشة فعلهم وخبرتهم، بداية من الناس المنضوين في حركة «استعادة الشوارع» في بريطانيا، إلى الملتقَيات المناهضة للعولمة في الولايات المتحدة، إلى ممارسي «التشيجونج» (فن استشفاء صيني) و«الفولون جونج»، إلى الناس المستغرقين في التنسُّك، أو صنع الدُّمى، أو حَكْي القصص؛ وهو قرارٌ عرَّض هؤلاء لخطر محتمَل في بعض السياقات. كما لم يكن هذا الكتاب ممكنًا لولا توفر فرصة صوغ الأفكار واختبارها؛ لمحاولة إيجاد طرائق للتفكير في أشكال الفعل والخبرة التي لم تتناسب والنماذج القديمة للحركات والعولمة. اضطلعتْ لجنة البحث السابعة والأربعون التابعة للرابطة الدولية لعلم الاجتماع بدور بارز في هذا الأمر، بجمع الدارسين من كل قارَّة في محاولة متواصلة لفهم الحركات والفعل في العالم المعاصر. كما استضافني مركز التحليل والتدخُّل الاجتماعيَّيْن في كلية الدراسات العليا للعلوم الاجتماعية في باريس ستة أشهر. وهناك، تمكنْتُ من إعداد المُسَوَّدة، والإثراء من المناقشات والحلقات النقاشية مع ميشيل فيفيوركا، وفرانسوا دوبيه، وإيفون لوبو، ونيلوفيه جول. ووفرَتْ جامعة ملبورن بيئةً فكرية داعمة، ودعمًا ماليًّا في مراحل حرجة لهذا البحث. وفي نقطة ما، استقبلَتِ الجامعة زيارة ديبلوماسيٍّ وعضو في الشرطة السرية من بلد مذكور في هذا الكتاب، عبَّر عن توجُّسه من اتجاهات هذا البحث. وكان رد قادة الجامعة هو تأكيد أهمية العمل العلمي الاجتماعي، لا التردُّد في دعمه. وأفاد هذا الكتاب كذلك بقدر وافر من مساندة أناس في بلاكويل؛ ناشريه. أدَّى فيليس وِنْتوُرث دورًا بارزًا في المساعدة في

إعادة صوغ المقترح المبدئي، أما كين بروفنشر فعزَّز الكتابة، وإعادة النظر، وإعادة العمل بسخاء وصبر مصحوبَين بمشاركة فكرية ناقدة. بذل القراء من وقتهم بسخاء، مستجيبين للمقترح المبدئي والمسوَّدة الأوَّلية، دافعين إياي إلى التفكير بمزيد من الوضوح فيما كنت أحاول قوله. وتؤكد هذه الخبرة دور الناشرين الحاسم في العلوم الاجتماعية المعاصرة.

يجتهد هذا الكتاب في فهم ما تنطوي عليه الحركات من حياة وكينونة وتجسد وحواس، وهذه الأمور مركزية أيضًا للبحث وللكتابة. ستحضر في الفصول التالية بطرائق مختلفة آثار المعيشة مع أطفالي الثلاثة: جابرييل، ولين، وسارة. وفي كتاب لا يحتفي بالهوية الجَمْعية، ولكنه يحاول فهم كيف نصبح فاعلين عبر الإحساس بالآخر، ثمة حضور مهم لشريكتي لورنا بين. ولم يكن هذا الكتاب ممكنًا لولا اللقاء الذي حظيت به مع آلان تورين. استقبلَني وأنا طالب دكتوراه، في كلية الدراسات العليا للعلوم الاجتماعية في عقد الثمانينيات من القرن العشرين، وبصفتي باحثًا مشاركًا منذئذٍ. يشكِّل التزامه بفهم العالم بمعايير الصراعات من أجل الحرية، لا وفق أنظمة السيطرة أو استراتيجيات المصلحة، طريقة تعامُله الفكري والشخصي مع الآخر، بداية من دوره في النضال ضد محو الذاكرة في أمريكا الجنوبية، إلى الوقت والسخاء اللذين يمنحهما الطلابَ السابقين.

الجزء الأول

الحركات والعولمة

الفصل الأول

العولمة

لم أجتَزِ الحدود، الحدود اجتازتني.

فرقة لوس تيجرس دل نورت
أغنية «نحن الأكثر أمريكيةً»

طغت على بدايات القرن الحادي والعشرين عمليات العولمة المتناقضة والمضطربة، ولكن يبدو أن تخمينَ ما هو على المحك أمرٌ بالغُ الصعوبة؛ فثمَّةَ علامات للتغير النَّشِط عبر الكوكب، تتجلى في عولمة الاقتصاد، وانتشار الإنترنت، وفي الأهمية المتزايدة للموضة وأساليب المعمار، وأنماط الاستهلاك، والمشاهير العالميين. واجتمع صعود وسائل الإعلام العالمية، والزيادة الاستثنائية في السفر والتنقُّل ليُنتجا أنواعًا مستجدَّة من الأحداث العالمية، بدايةً من الألعاب الأوليمبية، وكأس العالم، إلى جنازة الأميرة ديانا، إلى تدمير البرجَيْن التوءمَيْن في ١١ سبتمبر، أو الاحتشاد في سياتل عام ١٩٩٩ ضد منظمة التجارة العالمية. وأذكت شعورَنا بأننا نحيا في عالم كونيٍّ زيادةُ درايتنا بالطبيعة المترابطة للأنماط الجديدة من المشكلات، كالتلوث، والاحترار العالمي، والدول الفاشلة، والأعداد المتزايدة من اللاجئين، وظهور الأوبئة العالمية مثل الإيدز، أو تهديد الإرهاب. كلُّ هذه الأمور التي تتجاوز الحدود نابعةٌ من أنماط جديدة من الشبكات والتدفُّقات، ومكوِّنةٌ لها في الوقت نفسه، مثل: القوة، والتمويل، والمعلومات، والناس، والخبرة، والعنف، والشعور، والصُّوَر. يُفسِح سياقٌ دولي أقدم — حيث حدثت الحياة الاجتماعية ضمن حدود الدول القومية، وحيث كانت الدول هي الممثِّلَ الأساسي على المسرح الدولي — المجالَ على نحوٍ متزايد لسياق يشمل ممثلين

عالميين جدًا، كالمنظمات غير الحكومية، أو الجريمة المنظمة، أو شبكات الإرهاب، وترتبط بهذا سلسلةٌ كاملة من الجدالات التي تسعى لتفسير طبيعة هذا العالَم الكوني الناشئ.

يدرس هذا الكتابُ واحدًا من أهم أبعاد العولمة الراهنة، وهو ظهورُ أنواع جديدة من شبكات الاتصال والفعل والخبرة، وتدفقاتها، وهو ما أسمِّيه الحركات العالمية. محاولةُ فَهْمِ هذه الحركاتِ بالغةُ الأهمية لاجتهادنا في فهم الإمكانات والمخاطر التي تُعيد تشكيلَ عالَمنا. وبينما يمكننا أن نتعلم الكثير من الأُطُر الفكرية التي استخدمها علماء الاجتماع لاستكشاف الحركات الاجتماعية التي برزت طوال القرن الماضي في المجتمعات القومية الصناعية الغربية، فإن محاولة فهم الحركات العالمية الناشئة تستلزم ابتكارَ أدواتٍ مفاهيمية جديدة. فنحن نحتاج إلى التعامل مع أشكالٍ من النشاط الاجتماعي تُعيد تشكيل العلاقة بين الفردي والجمعي؛ ومع مبادئ للحركات تُفهَم بمعايير الدلالات الثقافية (ألكسندر ٢٠٠٤) والخبرة الشخصية (تورين ٢٠٠٢، ٢٠٠٥) أفضل مما تُفهَم بمعايير بناء المنظمة والهُوِية الجمعية؛ ومع صِيَغ جديدة من التعقيد والسلاسة (أوري ٢٠٠٣)؛ ومع مبادئ حضارية تُشكِّل كيفيات الكينونة والفعل في العالم (آيزنشتات ١٩٩٩)، التي تتداخل بطرق مدهشة (بولييت ٢٠٠٤).

أشكالُ الممارسة والاتصال التي نلقاها في هذه الحركات متجسِّدةٌ وحِسِّية أكثر مما هي تشاوُريَّة وتمثيلية. وهي تؤكِّد الحاجةَ المُلِحَّة إلى إعادة النظر في أفهامنا للفعل، بحيث نفهمه بمعايير اللمس، والسمع، والتحرك، والإحساس، والتذوق، والتذكُّر، والتنفس. وتشير إلى قيودِ مفهوم الفاعل الدنيوي المستقل، ونماذج الفعل القصدي التي تشكِّل أساسَ المداخل النظرية الكبرى لفهم الحركات الاجتماعية. وهي تواجهنا بأشكال من خبرة عامة لا تنسجم وأفهامنا للفضاءات العامة المجردة، الرشيدة، التشاورية التي أصبحت متزايدة التأثير على مر السنوات الأخيرة (في كتابات يورجن هابرماس ١٩٩١، ١٩٩٦ المهمة، مثلًا). وفي الوقت نفسه، تجابهنا أشكالُ الفعل التي نتعرض لها في هذه الحركات بقيودِ نماذجِ «الهوية» المعرفية التي تركز على المجتمعات، والأعراف، وثقافات الجماعات. تُجابهنا الحركاتُ العالمية الناشئة بتحوُّلاتٍ في الفعل والثقافة تستلزم تحوُّلًا جذريًّا في النموذج المعرفي، دافعةً إيَّانا لتجاوُزِ تكرار الجدالات المألوفة بقدر كبير. وإذ تفعل هذا، فهي تجابهنا بتحدِّي إعادةِ التفكير في الطريقة التي نفهم بها العولمة.

عالَم بلا حدود؟

خلال عقد التسعينيات من القرن العشرين، صيغت الأفهامُ السائدة للعولمة بمعايير اقتصادية. عكَس هذا أهميةَ الشركات العالمية، ودورَ صناعات التمويل، والأشكالَ الجديدة من تقنيات الاتصال والمعلومات التي تدمجها. دافَعَ مُنظِّرو الإدارة البارزون (أوماي ١٩٩٠) عن مقولة «العالَم الخالي من الحدود». ودون أيِّ تردُّد، اعتبرت هذه الرؤية السائدة أن اندماجَ الاقتصاد العالمي المطَّرد سيُفضِي إلى توافُق المجتمعات. وأنشأ هذا التصوُّر أساسَ ما أصبح يُعرَف بوفاق واشنطن الذي شكَّلَ سياساتِ مؤسساتٍ من قبيل البنك الدولي، وصندوق النقد الدولي، وصار هو المثال المتَّبَع في المعاهد الدولية مثل المنتدى الاقتصادي العالمي في سويسرا. وكان الكاتب الصحفي في جريدة «نيويورك تايمز»، توماس فريدمان، واحدًا من صحفيين كُثر روَّجوا هذه المقولة، مشيرين إلى العولمة بوصفها «السُّترة المقيَّدة الذهبية»؛ حيث «يرتدي بلدك السترةَ المقيِّدة الذهبية، فإذا خياراتُه السياسية تنحصر ما بين البيبسي والكوكاكولا» (١٩٩٩: ٨٧). وعبَّر عالِم السياسة، فرانسيس فوكوياما (١٩٨٩، ١٩٩٢)، عن المقولة ذاتها بطريقة أكثر تفلسفًا؛ إذ افترض أن انهيار جدار برلين عام ١٩٨٩ أفضى إلى «نهاية التاريخ»؛ إذ سيكون على البلدان أن تعتنق ثقافةً استهلاكية ونظامًا سياسيًّا تنافسيًّا — لا محالة — بفعل اندماجها في الاقتصاد العالمي. أوحت هذه المقولات جميعًا بأن ظهور العولمة وانتصارها انطوَيَا على نموذجٍ غربي كوني للتنظيم الاجتماعي والاقتصادي. وكان فوكوياما صريحًا في الادِّعاء بأن نهاية التاريخ مثَّلت «انتصار الغرب» (١٩٨٩). وحمل خيارُ فريدمان ما بين مشروبَي البيبسي والكوكاكولا رسالةً مُشابِهة.

تَشارَك علماء الاجتماع هذه الرؤيةَ نفسَها على نطاق واسع. من وجهة نظر عالم الاجتماع البريطاني الشهير، أنطوني جيدنز (١٩٩٠: ١) «الحداثة» هي نمطُ ثقافةٍ ومجتمعٍ أنتجه الغرب، أمَّا العولمةُ فتنطوي على مَدِّه إلى الكوكب بأسره، مواصِلةً عمليةً تمتد جذورُها إلى أوروبا في القرن السابع عشر (١٩٩٩). وفي الوقت نفسه، تنبَّأ جيدنز بأشكالٍ من رد الفعل الدفاعي من «العالم المارق»، وتحديدًا، ظهور الأصولية التي يفهمها على أنها «تقليد متأهب للقتال» (١٩٩٩). وقدَّمت الروايات الصحفية روايةً مماثلة، متوقِّعةً «ارتدادات» من شأنها أن تنشأ، في محاولة يائسة للدفاع عن التقاليد ضد زحف السوق العالمية الحثيث (فريدمان ١٩٩٩). وأضحت هذه النظرة إلى العولمة الغازية شائعةً في اعتقادات مفكِّرين راديكاليين وزعماء شعبيِّين أيضًا، بدايةً من نظرية الإمبراطورية

التي صاغها طوني نِجري (هارت ونِجري ٢٠٠٠)، وكتابات ناعوم تشومسكي الرائدة (٢٠٠٣)، إلى مطالبة الفلاح الفرنسي، جوز بوف، بالدفاع عن التقليد والأصالة المحليَّيْن ضد قوى الاتحاد الأوروبي ومنظمة التجارة العالمية، الغازية المهيمنة.

تتقاسم هذه التمجيدات والإدانات للعولمة فرضية متماثلة. وكما يفترض روبرتسون وخوندكر (١٩٩٨: ٣٢)، فكِلا الطرفين يستمران في رؤية العالم على أنه يتشكَّل بفعل مركز نشط ومسيطر، وردود فعل دفاعية أو خاضعة (من قِبَل جماعات أو بلدان)، مُجبَرة على الدفاع عن نفسها في مواجهةِ عمليةٍ تنبع من الخارج. ووفقَ هذه الرؤية، ثمة مصدرٌ واحد للعولمة، وهو «الغرب» أو «الرأسمالية». ويظل هذا الفهم للعولمة لصيقًا بنموذج معرفي حداثي أقدم، فهو تعميم أو نشر لنموذجٍ اجتماعي مسيطر. ولا يوجد فقط مصدر واحد للعولمة (مراكز القوة العالمية)، ولكن توجد أيضًا عملية واحدة للعولمة (تعميم نموذج هذه المراكز). وتتحرك العولمة في اتجاه واحد، وإلى المدى الذي تعترضها فيه عقبات، وهذه العقبات دفاعيةٌ بالضرورة، تُفهَم ضمنًا في إطارِ عمليةِ العولمة الخصبة (ويمكن فهمها بمعايير العولمة). وكما تلحظ كارين ورنر بخصوص هذا النوع من التحليلات للأصولية، تبني هذه التحليلات مشروعًا شاملًا للتحديث، تجابِهه «ثغرات أصولية» متنامية، في سياقِ إقامةِ إطارٍ عام تكون الحداثةُ فيه عالَمية، مع تعميم الأصولية «بوصفها شكلًا من أشكالِ مُناهَضةِ الحداثة، قابلًا للتنبؤ بدرجة عالية، ويظل بهذا الوصف «داخل» الفلك الحديث العالمي، لا يمكن لمرجعياته إلا أن تُدحَر، لا أن تُناقَش»، وهي مقاربة «تحصر التنوع الثقافي بين ما هو حداثي وما هو مناهِض للحداثة. ومن خلال ضِيق الأفق هذا، فإنها تُقلِّص فرصةَ إدراكِ الهجائن، والتداخلات، والتجاورات» (ورنر ١٩٩٨: ٣٩–٤٠).

الفضاء المجرد والزمن المتجانس

حينما يحتفي كينيشي أوماي بـ «العالم الخالي من الحدود»، مثل جيدنز، فهو يفهم العولمة بمعنى توسعة الحدود، وهي عملية يندرج فيها المزيد والمزيد من العالم «داخل» الفضاء المجرد الذي تُشكِّله العولمة. وإذ كان أوماي يكتب في عقد الثمانينيات، فإن استعارته التي استخدمها للعالم المتعولم هي استعارة مكانية، تتسع فيها الحدود لتشمل بالتدريج بلدانًا وأقاليم. هذه الاستعارة لوصف حدود تتسع هي استعارة مؤثرة بالتحديد لأنها تضع العولمة في إطار مُسلَّماتنا. هي تفهم العولمة باعتبارها امتدادًا لما يسميه لو وأوري (٢٠٠٤) «العالَم الإقليدي»؛ حيث يفهم الناس الفضاء ويتعاملون معه على أنه فارغ

ومجرَّد، تُشكِّله الحدود التي تحيط به. ويلعب هذا الفهم للفضاء دورًا مُهمًّا في النظرية السياسية لدى توماس هوبز الذي درس إقليدس والرياضيات خلال معيشته في فرنسا، مستوعبًا مبدأ ضرورة فهم الفضاء على أنه مستمر ومتصل ومنتظم في جميع الاتجاهات. ويرسي كتاب هوبز «التنين» (١٦٥١) الأساس لفهمٍ معيَّن للدولة، يمكن فيه فهم جميع الرعايا على أنهم متكافئون وظيفيًّا داخل فضاء مجرد معيَّن. كانت هذه الفكرة مهمة في تمكين حكم تشارلز الثاني من أن يدرك لأول مرة أن تحصيل الضرائب هو مسألة مجاميع، لا حالات فردية (بوفي ١٩٩٥: ٢٩). وكان لهذا الفهم لـ «الفضاء المجرد» الذي تُشكِّله الحدود أن يسهم في السماح للدول الأوروبية بإنشاء الأمم، وأن يكون حاسمًا فيما بعدُ في الاستعمار الأوروبي. يبرز سونيل خيلناني أهمية هذا الفضاء المجرد المحدَّد بحدود في خلق «فكرة الهند»:

> كان ما أتاح الابتكار الذاتي للمجتمع القومي هو حقيقة غزو الغرباء والخضوع للاستعمار. كانت المصلحة البريطانية في تقرير الحدود الجغرافية هي التي أحالت — بموجب قانون من البرلمان في عام ١٨٩٩ — «الهند» من اسم لمنطقة ثقافية، إلى إقليم حديث محدَّد ... وهكذا خلقت التدقيقات التعسفية للأساليب الاستعمارية بدعًا تاريخيًّا، فضاءً موحَّدًا ومحدَّدًا بحدود يسمَّى الهند. (٢٠٠٣: ١٥٥)

لعب الفهم الجديد للفضاء المجرد دورًا محوريًّا في إنشاء ما نفهمه الآن بوصفه «الاجتماعي» (بوفي ١٩٩٥). وكان هذا جزءًا من تحوُّل أكبر. يستعرض آلان ديروزيير تطوُّر الإحصاءات و«سياسة الأعداد الكبيرة» التي أتاحت التفكير بطرق مجرَّدة جديدة، على نحو سمح بدمج سجلات الواقع في بناء واحد، مع اختفاء التفرُّدات المحلية، وفهمها بصفتها أجزاء من كلٍّ أكبر، وبصفتها تجليات لنظام عام (١٩٩٨: ٧٢). ويفترض لو وأوري أن هذا «العالَم الإقليدي» المكون من الفضاء المجرد هو ما أتاح فكرة التكافؤ الوظيفي التي أفضت إلى فهمٍ للعالم على أساس أنه بلدان (دول) أكبر، وبداخلها كيانات أخرى منفصلة، مصطفَّة في علاقات تراتبية أو احتوائية — كان من الضروري فهم سلوك الوحدات الأصغر في إطار الوحدات الأكبر التي أُدرِجت فيها. وهنا نرى أصول اهتمام جديد بالفئات والطبقة، كان من شأنه أن تنبثق منه نظرية كارل ماركس الاقتصادية والاجتماعية. يرى بام موريس (٢٠٠٤: ٣) هذا الفهم المتغير للعالم في كتابات الفيلسوف

البريطاني جون ستيوارت ميل. يصف ميل في عام ١٨٣٤ بريطانيا بأنها بلد مُكوَّن من مُلَّاك الأراضي والرأسماليين والعمال، الذين كانت حياة كلٍّ منهم منفصلة عن حياة الآخر، لدرجة أنهم أدركوا أنفسهم على أنهم نُظُم مختلفة تعيش في عوالم مختلفة، في عالم كانت تُفهَم فيه هذه الاختلافات «وكأنها أقدار الله، لا الإنسان» (ميل ١٨٣٤: ٣٢٠). بعد مرور ثلاثين عامًا يلحظ الفيلسوف تحولًا: «فيما مضى، عاشت الفئات المختلفة، والأحياء المختلفة، والحرف والمهن المختلفة، فيما قد يسمى عوالم مختلفة؛ أما في الوقت الراهن، فهي تعيش بدرجة عالية في العالم نفسه» (الأعمال، ١٨: ٢٧٤). لم ينكر هذا الفهم الجديد للشمول الاختلافَ والنزاع بطبيعة الحال — لكن فُهِم أن ذلك يحدث ضمن فهم جديد للمجتمع، يتوافق مع الأمة بوصفها عالَمًا موحَّدًا. تُوسِّع الاحتفاءات الحالية بالعالم الخالي من الحدود هذا الفضاء المجرد، ناظرة إلى نشاطه يوميًّا في أسعار الصرف، والتدفقات النقدية، وما لا يُحصى من البيانات الاقتصادية. والسبب في أن فكرة «المجتمع العالمي» تتمتع بمصداقية شديدة، ولا تكاد تحتاج إلى دليل، هو أنه لا يعدو أن يكون وعاءً إقليديًّا آخر، «أكبر وعاء يمكن تخيله حتى الآن» (لو وأوري ٢٠٠٤: ٣٩٩).

لا ينطوي «المجتمع العالمي» فقط على مد الفضاء المجرد، وسكانه المتكافئين وظيفيًّا إلى الكوكب بأكمله؛ ولكنه ينطوي على مد إحساس معيَّن بالزمن أيضًا. يُبرز بنديكت أندرسون (١٩٩١) أهمية الصحف في تشكيل المجتمعات الوطنية، وخصوصًا دورها في الإخبار بالأحداث اليومية، مفترضًا أنها قدمَّت إحساسًا جديدًا قويًّا ب «المجتمع المتخيَّل». ويُبرز الفيلسوف تشارلز تيلور، مستندًا إلى أندرسون، بالتحديد إلى أي مدى يكمن هذا الفهم الحديث للمجتمع في إحساس زمني. إنه شعور ب «عالَم واحد»، ليس فقط بسبب الفضاء المجرد الذي يُكوِّنه، ولكن أيضًا لأن المجتمع «كلٌّ يتكوَّن من الحدوث المتزامن لكل الأحداث التي لا تُحصى التي تميِّز حيوات أعضائه في تلك اللحظة» (٢٠٠٤: ١٥٧). ثقافة «المجتمع المتخيَّل» الذي ذكره أندرسون هي ثقافة التزامن، ولا يكاد يوجد شك في أن هذه الثقافة هي عملية مؤثرة في العالم المعاصر. هي تدفع إطلاقات المنتجات العالمية، ويُحتَفَى بها في الإصدارات المتزامنة للأفلام عبر الكوكب، وهي تقع في قلب الممارسات الثقافية الشائعة، مثل استخدام الهواتف المحمولة والإنترنت. الثقافة العالمية هي ثقافة الحاجة الملحة (العايدي ٢٠٠١)، الكامنة في خلفية الأحداث اليومية؛ حيث يلعب التليفزيون دورًا مماثلًا للدور الذي يعزوه أندرسون للصحف. يصوغ بل جيتس، صاحب شركة مايكروسوفت، هذا الفهم ببلاغة؛ إذ يصف الزمن نفسه بأنه «احتكاك»،

بأنه عقبة أو إعاقة لإعمال الشبكة وما تتيحه من إمكانات فورية للاتصال، والمعلومات، والتبادل (١٩٩٦: ١٩١).

ويُبرز تيلور بُعدًا حاسمًا لهذا الشعور الجديد بالزمن، ألا وهو طبيعته المتجانسة؛ فلكي يتكوَّن المجتمع من الحدوث المتزامن لأحداث لا حصر لها، يجب أن تُشكِّل هذه الأحداث ما يسميه «الزمن المتجانس»:

> ينتمي مفهوم التزامن الواضح جدًّا هذا إلى فهمٍ للزمن على أنه أمر دنيوي تمامًا. طالما أن الزمن الدنيوي ممتزج بأنواع أُخرى من الزمن الأَسمَى، فلا شيء يضمن إمكانية أن تحل كل الأحداث في علاقاتِ تَزامُن وتَعاقُب جلية ... ثمة رابطة داخلية وثيقة فيما بين المجتمعات الحديثة، وأفهامها الذاتية، وأنماط التمثيل الاختزالية الحديثة ... المجتمع بوصفه أحداثًا متزامنة، التفاعل الاجتماعي بوصفه نظامًا مجردًا، الحقل الاجتماعي بوصفه ما يُرسم في خرائط، الثقافة التاريخية بوصفها ما يظهر في المتاحف ... (٢٠٠٤: ١٥٨)

تصحب فكرة «العالم الخالي من الحدود» أو «المجتمع العالمي» هذه فكرة توسعة الفضاء المجرد (جالبة معها التكافؤ الوظيفي) مع وعي زمني جديد بالتزامن. بهذا المعنى، يمكن فهم «المجتمع العالمي» على أنه يتوسع إلى الخارج من المركز بالطريقة التي وصفها جيدنز وفوكوياما. تلاقت فكرة المجتمع العالمي هذه أيضًا مع الأهمية المتزايدة للشبكات الخالية من الحدود، المقامة على أساس التبادل المتزامن (كاستلز ٢٠٠٠). لكن رواية «العالم الواحد» و«المجتمع العالمي» هذه، على الرغم من قوتها وجاذبيتها للنخب العالمية، تتضاءل قدرتها على إدراك العالم المتزايد التعقيد.

من البنية إلى التدفق

اعتمد معظم مفكري القرن التاسع عشر على استعارات الآلة أو البنية المستقرة للتفكير في الحياة الاجتماعية. كان كارل ماركس، مثلًا، مُولَعًا بصورة البناء، بما له من «أساس» و«بنية فوقية»، بينما كان تصوره للتغيير الاجتماعي، كتصور معاصريه، تطوُّريًّا أو خَطِّيًّا. وعلى مر السنوات الأخيرة، تجلَّت دلائل على حدوث تغيُّر في النموذج المعرفي في العلوم الاجتماعية، وفي تطوُّر النماذج النظرية الساعية إلى إدراك الأنماط الجديدة للحياة الاجتماعية المرتبطة بالشبكات والتدفقات. وكان من أبرز الإسهامات في هذا التغير ما قدمه

عالم الاجتماع البريطاني جون أوري (٢٠٠٠، ٢٠٠٣). يفترض أوري أن الأدوات المفهومية التي نستخدمها لإدراك «المجتمعات»، بوصفها مساحات محدَّدة للحياة الاجتماعية توافقت مع أقاليم الدول القومية، تزداد قصورًا عن إنجاز مهمة فهم أشكال الحياة الاجتماعية والصراع الناشئة التي تتسم بطابع عالمي متزايد، وتتخذ على نحو متزايد شكل التدفقات. وعلى عكس النماذج المفاهيمية التي سادت القرن التاسع عشر، وتتجلى في افتتان ماركس بأفكار التوازن، أو اهتمام فرويد بالطاقة والدوافع، يفترض أوري أن الأشكال المعاصرة للحياة الاجتماعية معقدة ولا يقينية، وأن أنماط النظام الاجتماعي الآخذة في التطور غير مستقرة، وأن من الأفضل — اعتمادًا على كتابات بريجوجين وستينجرز (١٩٨٢) — فهمها على أنها في حالة افتقار للاتزان؛ حيث يمكن لأحداث صغيرة أن تُنتج تأثيرات كبيرة غير قابلة للتنبؤ، ويعني هذا أن الأنظمة المعقدة معرَّضة باطِّراد لصدمات متلاحقة (مان ١٩٩٣).

حينما نشرع في التفكير في الحياة الاجتماعية، بمعايير السيولة والتدفقات، كما يقترح علينا أوري، يبدو لنا أن التغيير ليس خَطِّيًّا، ولكنْ تُشَكِّله بدلًا من ذلك «نقاط التحول»؛ حيث إن الأحداث التي تقع ليست هي تلك المتنبَّأ بها، ولكن تلك التي تتسبب في حدوث تغييرات مؤثرة، وأنماط جديدة — من قبيل تطور الهواتف المتحركة أو الإنترنت مثلًا. وفي هذا الحالة، لا تعبر أنماط التغير هذه عن منطق تطوري يمكن رسم مخطط له، وتوقع مساره في المستقبل، ولكنها تتخذ صورة أنظمة معقدة تُعيد تنظيم ذاتها بطرائق لا يمكن التنبؤ بها. يفترض أوري أن الحياة الاجتماعية المعقدة هي أقرب إلى سائل يتحرك عبر سطح وعر منها إلى استعارات الآلة التي ترجع إلى القرن التاسع عشر. ويستند إلى الدراسات الاجتماعية للعلم (مول ولو ١٩٩٤) ليقترح أن بالإمكان تحليل الحياة الاجتماعية من حيث هي «أقاليم» تتخذ شكل مساحات مكانية محدَّدة بحدود، مثل المدن والمجتمعات؛ و«شبكات» تتمدَّد عبر الأقاليم، من قبيل نظم المعلومات؛ و«سوائل» تنتقل عبر الشبكات، ولكنها يمكن أن تفيض على غيرها أيضًا — مثل فيض الأفكار التي ظهرت في شبكات «العصر الجديد» على علوم الإدارة (ثريفت ١٩٩٩).

يشير عالم الأنثروبولوجيا، أرجون أبَّادوري، أيضًا إلى الطبيعة المتغيِّرة للخبرة المعاصرة. وبدلًا من تعليق أهمية رئيسة على البُعد الاقتصادي أو المؤسسي، يفترض أبَّادوري (١٩٩٦) أن البُعد الثقافي هو الأكثر حسمًا في تشكيل العولمة الراهنة؛ حيث يرى أن الخيال هو ما يشكِّل باطِّراد حقل الممارسات الاجتماعيِة. ويُبرز أبادوري في المقام الأول أهمية الخبرة الافتراقية، أي إدراك أن العولمة تتكون من الإحساس بأماكن متعددة

وأزمنة متعدِّدة، وهما بُعْدان سنرى أنهما حاسمان لحركة «العولمة الأخرى» التي ظهرت على امتداد عقد التسعينيات. يقترح أبادوري، في تحليل يلتقي التقاءً مهمًّا مع كتابات جون أوري، دراسة العولمة وفق خمسة «مشاهد»، أو تدفُّقات ثقافية عالمية: المشهد الإثني، والمشهد التكنولوجي، والمشهد المالي، والمشهد الإعلامي، والمشهد الأيديولوجي. يُبرز لفظ «المشهد» غياب الاستواء وغياب القابلية للتنبؤ، وأهمية وجهة النظر، بقدر ما يبرز هذه السمات «المشهد الطبيعي». يشير «المشهد الإثني» إلى المناطق المتغيرة للناس الذين يُشكِّلون العالَم الذي نعيش فيه: السائحين، والمهاجرين، واللاجئين، والمبعَدين، والعمال الوافدين. ويشير المشهد التكنولوجي إلى نظم التكنولوجيا وشبكاتها العالمية، من الإنترنت إلى أنظمة المواصلات. ويشير المشهد المالي إلى التدفق المالي الذي تتزايد صعوبة التنبؤ به يومًا بعد يوم. ويشير المشهد الإعلامي إلى الأهمية المتزايدة لوسائل الإعلام العالمية، من التليفزيون إلى الإنترنت إلى المجلات إلى تدفُّق التسجيلات الصوتية والمرئية. ويشير المشهد الأيديولوجي إلى الأهمية المتزايدة للتدفقات العالمية من الأفكار والأيديولوجيات، والمفاهيم التي تنبع في منطقة ما، ولكنها تتدفق إلى باقي الأنحاء وتكتسب أهمية عالمية (أبادوري ١٩٩٦).

من وجهة نظر أبادوري، ما هو حاسم في فهم طبيعة العولمة الراهنة هو التنافر المتعاظم بين هذه المشاهد المختلفة، أو بين تدفقات الناس، أو الآلات، أو الأموال، أو الصور، أو الأفكار. في عالم متكامل وتراتبي، تتحرك هذه التدفقات جميعًا معًا، كما في نموذج ماركس للطبقة الحاكمة أو الثقافة الحاكمة، أو في نظرية الذوق التي صاغها بيير بورديو، وتفترض أن الطبقة المسيطرة هي التي تبتكر، وتتبعها بقية الطبقات. أما في المجتمع المعاصر الموسوم بالتنافر، فإن تلك الحركات تتفرق وتتصادَم كما تتلاقى. لم تعد الأزياء، مثلًا، تنبثق من نخبة وتتنزَّل في السلم الاجتماعي. وبينما تتدفق عبر بِنى التفاوت الاجتماعي، فإن هذه البنى لا تقررها ولا تنتجها — فمبادئها قائمة على التجربة؛ وهي تُكوِّن بِنْيةً من الإحساس.

يُبرز تحليل أوري للشبكات والتدفق بُعْدَين ذَوَيْ أهمية خاصة. بدلًا من اعتبار وسائل التكنولوجيا قوة ذات طبيعة دخيلة تُحطِّم المجتمعات (الرؤية السلبية التقليدية التي رآها كثير من علماء الاجتماع فيما يخص التكنولوجيا)، يفترض أوري أن وسائل التكنولوجيا هي على نحو متزايد الوسط الذي تُبنى فيه العلاقات الاجتماعية. فالمشهد الاجتماعي، حسب زعمه، يتسم بحالة من الاختلاط المتعاظم؛ ولم يعد مجديًا التفكير في

المشهد الاجتماعي باعتباره مجموعة من المجتمعات الجغرافية المحدَّدة بحدود، بل لا بد من فهمه بدلًا من ذلك باعتباره صورًا من التدفق والحراك تشكلها وسائل التكنولوجيا، من السيارة إلى الإنترنت. ما زال كثير من علماء الاجتماع يَعُدُّون التكنولوجيا عاملًا يهدم العالم الاجتماعي، من التحليلات الراديكالية لمدرسة فرانكفورت التي ظهرت في ألمانيا في عالم ما بين الحربَيْن العالميتَيْن، إلى رؤية روبرت بتنام (٢٠٠٠) المعاصرة بأن التليفزيون يقوِّض «رأس المال الاجتماعي» في الولايات المتحدة. يزعم أوري على العكس من ذلك بأن المشهد الاجتماعي نفسه أصبح يُبنَى من خلال وسائل التكنولوجيا على نحو متزايد، ويدعو إلى استحداث مفاهيم قادرة على تطوير تحليلات للطبيعة المختلطة التي تتسم بها الشبكات الاجتماعية التكنولوجية.

مجتمع الشبكة؟

إحدى أهم المحاولات لفهم ما هو على المحك في التحولات الجارية في العولمة طوَّرها عالم الاجتماع الإسباني مانويل كاستلز (١٩٩٧، ٢٠٠٠). يَفترِض كاستلز أن العولمة تمثل نقلة كونية إلى مجتمعِ الشبكة، الذي ينطوي على التحول مما يسميه «النموذج الصناعي» إلى «النموذج المعلوماتي» (٢٠٠٠). يضع كاستلز التَّغيُّرات التكنولوجية في مركز هذه العملية؛ وفي المقام الأول، دور تكنولوجيا المعلومات/الاتصال الإلكترونية، بينما يفترض أيضًا دورًا متزايدًا للتكنولوجيا الوراثية. تجلب هذه الوسائل التكنولوجية معها أنماطًا جديدة من التنظيم الاجتماعي تتسم بأنها معلوماتية، وعالمية، وشبكية. ويزعم أن الشبكات تُظهر التفوق التنظيمي والتكنولوجي بفضل قدرتها على التعامل مع حالة اللايقين والتعقيد، ولهذا، فهي تنتصر — لا محالة — على أشكال التنظيم الأخرى، مثل التراتبية والبيروقراطية. تَحُل الشبكاتُ المراكزَ، وتُفكِّك التراتبية، جاعلة ممارسة السلطة التراتبية «مستحيلة على نحو متزايد» (٢٠٠٠: ١٩). ونتيجة ذلك، يفترض كاستلز أن الدولة القومية تجد نفسها تُتَجاوَز وتُضْعَف من قِبَل كل أنواع الشبكات الناشئة: شبكات رأس المال والتجارة والإنتاج والعلم والاتصالات وحقوق الإنسان والجريمة، إلى النقطة التي لا تظل الدولة عندها كيانًا يتمتع بالسيادة داخل عالم يزداد تنظيمه بمعايير الشبكات. وتجد البنى التراتبية الأخرى نفسَها متجاوَزة بالمثل، سواء في ذلك المدارس، والكنائس، وغيرها من أشكال البيروقراطية. ويُعَد منطق الشبكة/المعلومات شَرِهًا بسبب كفاءته الفائقة؛ إذ يبتلع كل أشكال التنظيم الاجتماعي المنافِسة، أو يُهمِّشها.

يفترض كاستلز أن طبيعة السلطة والصراع أيضًا تتغير في مجتمع الشبكة هذا. في هذا العالم، لا تظل السلطة مجسَّدة في مؤسسات سياسية رسمية، ولكنها تصبح لا مركزية (بما أن الشبكات لا مركزية)، ولا مادِّية، وتتخذ شكل تدفقات الشبكات وقانونها. تمتلك الشبكات قانونًا ثنائيًّا من الإدراج/الاستبعاد: فما يتوافق مع الشبكة يُدرَج، وما لا يتوافق يُستبعد. وبينما يفترض كاستلز أن الصراع الاجتماعي هو ما يحدِّد أهداف الشبكات (المنعكسة في قوانين اتصالها)، فحالما تُبرمَج الشبكة تفرض منطقها على جميع أعضائها. ولا يستطيع الأعضاء تحدي الشبكة إلا من الخارج. قد يرغبون في مجابَهَتها من خلال بناء شبكة بديلة مؤسَّسة على قيم مختلفة، أو يُنشئون بناءً أو مجتمعًا دفاعيًّا غير شبكي «لا يسمح بِصِلات خارج منظومة قيمه» (٢٠٠٠: ١٦). يفترض كاستلز أن التغير الاجتماعي يحدث من خلال أيٍّ من هاتين الآليَّتَيْن، اللتين تُعَدَّان خارجيتين بالنسبة للشبكة المسيطرة؛ ولذلك تداعيات مهمة على الطريقة التي يصوِّر بها الحركات المعاصرة، وكيفية تحدِّيها أشكالَ السيطرة والسلطة الاجتماعيتين المرتبطتين بمجتمع الشبكة العالمي. فهو يرى نمطًا أول من التحدي يتضمن شبكات بديلة، مبنية على مشروعات بديلة «تتنافس من شبكة إلى شبكة، في سبيل بناء جسور إلى الشبكات الأخرى في المجتمع، في مواجهة قوانين الشبكات المسيطرة حاليًّا» (٢٠٠٠: ٢٢–٢٣).

أما النمط الثاني من المعارَضة فهو ينطوي على رفض منطق الشبكة كله، بتأكيد قِيَمٍ «لا يمكن التعامل معها في أي شبكة، ولكنها تطاع وتُتَّبع وحسب». من وجهة نظر كاستلز، يتجلى النمط الأول لتحدي الشبكات المسيطرة الناشئة في الشبكات البديلة، مثل الحركات الإيكولوجية والنسوية وحركات حقوق الإنسان. ويرى النمط الثاني للتحدي، أي النمط الرافض لمنطق الشبكة، معبَّرًا عنه بالأشكال الناشئة من الأصولية، وغيرها أيضًا من أشكال «المجتمعات الثقافية» «المتمركزة حول مغزاها المكتفي بذاته»، مثل «المجتمعات الدينية والقومية والإقليمية والإثنية» (٢٠٠٠: ١٩، ٢٢، ٢٣). يستخدم كلٌّ من الشبكات البديلة الجديدة والمجتمعات الدفاعية الجديدة وسائل اتصال تكنولوجية جديدة مثل الإنترنت. لكن ليست الوسائل التكنولوجية التي تستخدمها هي ما يجعلها شبكات؛ ولكن المسألة المهمة هي مدى قدرتها على التواصل مع الشبكات المختلفة خارج تعريفها الذاتي.

من وجهة نظر كاستلز، يُجابهنا هذا العالم الشبكي الناشئ بمعضلة جوهرية:

> المعضلة الأساسية في مجتمع الشبكة هي أن المؤسسات السياسية لم تعد هي مَحَل القوة. القوة الحقيقية هي قوة التدفقات الذرائعية، والقوانين الثقافية

للشبكات. ولهذا السبب، يستلزم الهجوم على مواقع القوة اللامادية هذه من خارج منطقها إما زرع قيم خالدة، أو اقتراح قوانين اتصال بديلة، تمتد عبر ترابط الشبكات البديلة. من شأن ذلك التغيير الاجتماعي الذي يتقدم عبر طريق أو آخر أن يميِّز بين الطائفية المتشظية وصنع التاريخ الجديد. (٢٠٠٠: ٢٣)

الفاعلون والذاتيات

لعبت العلوم الاجتماعية، وخصوصًا علم الاجتماع، دورًا جوهريًّا في تمثيل أشكال جديدة من التجمعات، مسهمة في تشكيل الدولة القومية الحديثة بوصفها عالَمًا اجتماعيًّا منظَّمًا على أساس الحدود الواضحة، والمواطَنة، والحوكمة. ويوجد اليوم ارتياب جديد في التقسيمات الأساسية لفهم الكينونة والفعل في العالم (وولرشاتين ١٩٩٦). من ناحية، هناك أولئك الذين يزعمون أن العالم الكوني المعاصر هو «مجتمع عالمي». هذا العالم الخالي من الحدود يوسِّع منطق النظم الاقتصادية إلى النقطة التي لا يوجد عندها فاعل، ولكن يوجد مجرد سلوك؛ لأن الأفراد يستجيبون لأنظمة الفرصة أو الحافز التي هم جزء منها. أو يُفهَم الفعل على أنه «مقاوَمة» لهذا النموذج. لكن هذا، كما رأينا، يضع الفعل «داخل» الفلك العالمي، ويجلب معه فهمًا للفاعل على أنه مشترك في فعل ذرائعي هادف؛ حيث يُشكَّل الفعل بموجب فهم معين للمصلحة، ويُحدَّد حسب القصد (أسد ٢٠٠٣: ٧٣).

السؤال الجوهري الذي يجابهنا حينما نفكر في العولمة هو عمَّا إذا كنا نعيش في عالم واحد أم في عوالم كثيرة، وما إذا كنا نسكن «كونًا واحدًا» أم أننا منهمكون فيما يصطلح لُو وأوري على تسميته «كونًا تعدديًّا» ونسهم في إنتاجه (٢٠٠٤: ٣٩٩). ويعني هذا تحولًا عن نماذج التجريد والعمومية، ويعني تحليل العولمة على أساس التعدد والتعقيد المتزايدين. تنطوي فكرتا الافتراق والتعقيد على نبذ تصوُّر «العالم الواحد»، والنظر إلى العالم، كما يفترض عالم الأنثروبولوجيا كليفورد جيرتس (١٩٩٨)، بمعايير الخصوصية والفردانية. ولا يعني هذا عالمًا عالميًّا مكونًا من عدد لا يُحصى من الخبرات التي لا تخضع لقياس واحد، ولا يمكن فهمها فهمًا مشتركًا. لكنه يحمل بالتأكيد تداعيات على الطريقة التي نحاول أن نفهم من خلالها الأنماط العامة التي قد تكون آخذة في الظهور في هذا السياق المتسم بالتعقيد والتعدد. وكما تقترح ألبرتا أرثرز، مستندة إلى جيرتس، «لو كان بالإمكان إدراك العام ... فيجب إدراكه، لا بطريقة مباشرة، كله مرة واحدة، ولكن من خلال الحالات، والاختلافات، والتنويعات، والخصوصيات؛ بأسلوب التجزئة، حالة تلو

الأخرى. في عالم متشظٍّ، يجب أن نتعامل مع الشظايا» (٢٠٠٣: ٥٨١). لا يعني هذا أن علينا أن نختار بين «عالم واحد» وبين عوالم كثيرة غير خاضعة لقياس واحد، لكن أن العولمة تُجابِهنا بتحدي فهم أشكال الارتباط الجزئي الجديدة، والإدراكات الجديدة للحدود. يكشف هذا أيضًا عن إمكانية وجود طرق أكثر تعقيدًا إلى المعرفة، ويتيح «علمًا اجتماعيًّا سائلًا لا ممركزًا، مع نماذج سائلة لا ممركزة، لمعرفة العالم بأسلوب مجازي، غير مباشر، وربما تصوري، وحسِّي، وشاعري، علمًا اجتماعيًّا للروابط الجزئية» (لو وأوري ٢٠٠٤: ٤٠٠). وبدلًا من فهم العالم بمعيار الفضاء المجرد، والزمن المتجانس، يشير هذا إلى أهمية استكشاف ما يسميه طلال أسد (٢٠٠٣) فضاءً معقدًا وزمنًا معقدًا.

العالم المفهوم حسب الفضاء المعقد والزمن المعقد، ليس عالمًا جُعلت حدوده زائدة عن الحاجة، ولكن الحدود تجتاز فيه ذاتية الأشخاص الذين يجدون أنفسهم يعيشون في عوالم متعددة، على غرار ما تُذكِّرنا به فرقة لوس تيجرِس دِل نورتِ المكسيكية-الأمريكية. يفترض عالِم الاجتماع الفرنسي، آلان تورين (٢٠٠٢) أنه في العالَم الكوني، يكون «البناء الذاتي للفرد بوصفه فاعلًا» هو ما ينبغي وضعه في مركز الكفاح من أجل فهم العالم المعاصر. على مر السنوات الأخيرة، أصبح السؤال عما يشكِّل الفعل سؤالًا جوهريًّا على نحو متزايد بالنسبة إلى النظرية الاجتماعية (يواس ١٩٩٦؛ أسد ٢٠٠٣). يفترض تورين أن هذا يقع في القلب من فهم العالم المعاصر، داعيًا العلوم الاجتماعية إلى تغيير بؤرة تركيزها تغييرًا جذريًّا، «من فهم المجتمع» (بالتركيز على الأنظمة والمستويات والديناميات) إلى «اكتشاف الذات»، واضعة الكفاح من أجل التحول إلى فاعل في مركز العلوم الاجتماعية. يضع هذا مسألة حركات الفعل في قلب الطريقة التي نحاول بها فهم العالم المعاصر.

الحركات العالمية

يركز هذا الكتاب على أشكال الفعل والثقافة التي نشأت في أنماط مختلفة من الحركات التي صارت كل منها عالمية. عُرفت أولى الحركات باسم حركة «مناهَضة العولمة» في فترة الاحتشاد ضد مؤتمر منظمة التجارة العالمية الذي انعقد في سياتل في نوفمبر ١٩٩٩، ولكنها تعرِّف نفسها على نحو متزايد في المرحلة الراهنة بأنها حركة من أجل عولمة أخرى. أصبحت هذه الحركة، على مدى التسعينيات، أكثر تجلِّيًا من خلال التكتلات والأفعال المرتبطة بالأهمية المتزايدة للقمم والاجتماعات الدولية التي تعقدها منظمات من قبيل البنك الدولي، أو المنتدى الاقتصادي العالمي، أو منظمة التجارة العالمية؛ حيث

لا تمثل هذه القمم منصات للمصرفيِّين والزعماء السياسيين فقط، ولكنه نقاط التقاء لشبكات الجماعات والفاعلين الناشئة التي تعرف نفسها بالتعارض مع عولمة «الليبرالية الجديدة» أيضًا. تعاظمت هذه الاحتشادات بعد سياتل في عام ١٩٩٩، بالغة ذروتها في جنوة في يوليو ٢٠٠١؛ حيث احتجَّ نحو ٢٠٠ ألف إنسان ضد ما رأوه أجندة قادة دول «مجموعة الثماني» الأكثر تصنيعًا في العالم. بدا لكثير من المحللين أن هذه الاحتشادات الجماهيرية عارضة، واعتقد كثير من المراقبين المشهورين بأنها ستختفي في أعقاب هجمات ١١ سبتمبر عام ٢٠٠١ («وول ستريت جورنال» ٢٠٠١). لكن الحال لم تكن هكذا إجمالًا، مع حدوث احتشادات جماهيرية خارج الولايات المتحدة، كما في برشلونة عام ٢٠٠٢، أو إيفيان في فرنسا عام ٢٠٠٣. لكن حجم الاحتشادات بذاته يمكن أن يكون مضلِّلًا؛ إذ يخفي الدور الحاسم الذي لعبته ما يُسميها عالِم الاجتماع الإيطالي ألبرتو ميلوتشي (١٩٩٦أ) «الشبكات المغمورة» داخل هذه الحركات؛ وهي — في هذه الحالة — الأشكال الجديدة من شبكات الإعلام والإنترنت، والحركات الإنسانية الجديدة، والأشكال الجديدة من الثقافة والفعل المباشر التي ظهرت في الفعل الإيكولوجي والحضري، وتكمن في أصول الشبكات العالمية التي برزت في النصف الأخير من عقد التسعينيات. حالما نستكشف هذه العملية نجد مبادئ جديدة للفعل: تحولًا من صور التضامن الأقدم إلى مبادئ جديدة لتضامن سائل (ماكدونالد ٢٠٠٢).

تتضمن الحركة المحتجَّة على العولمة الليبرالية الجديدة أبعادًا وشبكات مهمة خارج بلدان مثل الولايات المتحدة، أو أوروبا أو المجتمعات المماثلة. فيما سيأتي، سنستكشف واحدة من أهم هذه الحركات التي لعبت دورًا أساسيًّا في الإسهام في نشوء حركة أوسع، وهي بالتحديد حركة ساباتيستا التي ظهرت في منطقة الشياباس في المكسيك، في يناير ١٩٩٤؛ حيث سيطرت جماعة صغيرة من المتمردين المحليين — متأثرة بتقاليد استراتيجية حرب العصابات الأمريكية اللاتينية — على خمس بلدات. كثير من الناس في المكسيك، ومنهم أولئك المتعاطفون مع السكان الأصليين في بلواهم، أفزعتهم بوادر الصراع المسلح هذه؛ إذ أتت والحرب الأهلية العنيفة المروعة في جواتيمالا المجاورة آخذة في الاقتراب من نهاية دامية. واعتبر كثير من المراقبين الخارجيِّين أن هذا الفعل لا يعدو أن يكون حركة قومية إثنية أخرى تسعى إلى الدفاع عن تقاليد محلية بالية غالبًا، في طريقها إلى الاضمحلال لا محالة. وفي الفترة اللاحقة أظهرت هذه الحركة الأصلية قدرة استثنائية على التحول إلى شيء جديد، بنبذ الصراع المسلح نبذًا فعالًا لصالح نمط فعل جديد. لا سيما

فعل اتصالي وثقافي، قادر على ربط التقاليد بالانفتاح؛ مما حرك ديناميةً دولية استثنائية ما زالت فاعلة حتى الآن. يتجلى هذا مثلًا في تطور «الإنديميديا»، مركز الإعلام المستقل الذي بدأ في تظاهرات منظمة التجارة العالمية في سياتل، ولكن جذوره كانت تمتد إلى دعوة إلى إعلام عالمي مستقل صُنِعت في الغابة المكسيكية. إن أصالة هذه الحركة لها دلالات عظيمة على طريقة تفكيرنا في العولمة والحركات والأخلاق والديمقراطية المعاصرة.

أما الحركة الثانية التي يستعرضها هذا الكتاب فلم تنشأ في الأمريكتَيْن ولا في أوروبا، وإنما نشأت في الصين. هذه هي حركة الفولون جونج، وهي حركة تربية، تمتد جذورها في حركة التشيجونج الأوسع التي ظهرت في الصين في أعقاب «الثورة الثقافية». والفولون جونج نفسها تقوم على سلسلة من التمارين التي طوَّرها في أوائل التسعينيات مسئولٌ عام رسمي، هو لِي هونججي. وعلى مدى العقد التالي اعتبرها ملايين الناس في الصين نوعًا من الممارَسة، وتلقَّت دعم أقسام معتبرة من نخبة السلطة، قبل إعلانها طائفة غير شرعية، وتعرُّضها لقمع شديد من أبريل ١٩٩٩ فصاعدًا. وقدَّرت منظمة العفو الدولية (٢٠٠٠) أن أكثر من خمسة آلاف ممارس أُرسِلوا إلى معسكرات اعتقال خلال العامين التاليين للحظر. وعلى الرغم من محاولات قمع الفولون جونج في الصين، فقد تطورت بين صينيِّي المهجر في شرق آسيا، وأبعد من ذلك، وخصوصًا من خلال وسائل تكنولوجيا المعلومات كالإنترنت. وهي تظهر في الصين عبر أفعال متفرقة، مثل اختراق شبكة التليفزيون الوطنية في الصين في أواخر عام ٢٠٠٣. ورغم هذا القمع، يرى المختصُّون بالصين أن هذه الحركة تمثل أبرز التحديات للنظام الصيني منذ حركة الطلاب في عام ١٩٨٩ (فرماندر ٢٠٠١). الأمر المميز بخصوص هذه الحركة هو مدى تشكُّلها في صور من الممارسة المجسَّدة مثل تمارين التشيجونج والتأمل، وهي على هذا النحو جزء من تحول اجتماعي وثقافي أوسع في الصين في حقبة ما بعد الماوية. يتضح أن هذه الحركة ليست «حركة اجتماعية» بالمعنى الذي فهم به علماء الاجتماع هذا المصطلح تقليديًّا. لكن إذا كانت واحدة من أهم الحركات التي ظهرت في الصين خلال التسعينيات فإن هذا يفرض علينا استحداث أدواتٍ ملائمة لاستكشاف تطورها وأهميتها. وفي هذه الحالة، تواجهنا الفولون جونج، وحركة التشيجونج الأوسع التي نشأت الفولون جونج منها بأسئلة نقدية عن التجسيد، والذاكرة، والذاتية، وهي أسئلة برزت في منبت حضاري مختلف عن المنابت التي نشأ منها علم الاجتماع والعلوم الاجتماعية الغربية. ولكي نستكشف تطورها، نحتاج إلى «تفكيك مركزية» الخبرة الغربية (جول ٢٠٠٠).

ثالثًا، يتجه هذا الكتاب إلى استكشاف تطور الخبرات الإسلامية الجديدة الناشئة في الفضاء ما بين المجتمعات الإسلامية في العالم والبلدان ذات الأغلبية المسلمة. تختلف التحليلات التي تبحث الأهمية المتزايدة للجماعات والشبكات الإسلامية اختلافًا كبيرًا في مناهجها. يفترض عالم الاجتماع السياسي الفرنسي جيل كيبِل (٢٠٠٢)، مثلًا، أننا نشهد تحولًا مما يسميه «إعادة أسلمة» من أعلى (التركيز على السياسة والدولة) إلى إعادة أسلمة من أدنى (التركيز على التديُّن والحياة الشخصية). ويشي هذا بالتحرك في اتجاهين في المسار الواحد، ضد عملية التحديث الغربية المسيطرة. يشير كتَّاب آخرون إلى ما يتجاوز النموذج الانعكاسي، بإشارتهم إلى ظهور أنماط جديدة من الفضاء العام (أندرسون ٢٠٠٣)، وظهور أنماط جديدة من الخبرات والذاتيات «عبر المحلية» (ماندافيل ٢٠٠١)، والأهمية المتزايدة للممارسات المبنية على أساس الاستقلالية والتجسيد والذاتية (محمود ٢٠٠٤). تشير هذه التحليلات إلى شيء جد مختلف عن نماذج الهويات الإثنية أو المجتمعية الدفاعية التي تفهم الحركات الإسلامية على أنها «ثغرات» في عملية العولمة.

أحد أهم التعبيرات عن هذا الإسلام المعولم هو تطوُّر ما يسمِّيه أوليفييه روي «الأصولية الجديدة» (٢٠٠٤). بينما يشكل الإسلام جزءًا من عملية إعادة تشكيل أوسع للتقاليد الدينية (أسد ١٩٩٦)؛ حيث نواجه في هذه العملية ذاتيات وفضاءات عامة جديدة، فهو مرتبط أيضًا بظهور أشكال جديدة من مناهَضة الحركة (فيفيوركا ٢٠٠٥أ، ٢٠٠٥ب). قد يشي «نموذج الهوية» المستخدم في فهم الحركات الاجتماعية بأن هذه مجتمعات دفاعية مبنية في مواجهة عولمة غازية (كاستلز ١٩٩٧). لكن المسألة المهمة المطروحة للنقاش هنا تبدو شديدة الاختلاف، مع وجود أشكال معاصرة من الأصولية مبنية «ضد» ثقافات المجتمعات وتواريخها (ميديب ٢٠٠٢)، بينما تقع في التدفقات العالمية للناس والأفكار. تستكشف الفصول القادمة ظهور أشكال جديدة من الممارسة الإسلامية العالمية، ولكنها تركز في الوقت نفسه وبالتحديد على أشكال الذاتية والممارسة المجسَّدتين المطروحتين في حركات التدين المتعولمة التي تشكك في أفهام الفعل المبنية وفق مبادئ التمثيل التجريدية.

مبادئ الثقافة والفعل

تتقاطع أشكال الفعل التي نستعرضها في الفصول اللاحقة مع الأفهام الأقدم للفاعلية والخبرة. ينظر الفهم الحديث إلى الفعل على أنه نتاج القصدية أو الأهداف؛ إذ يُفهم

بمعنى التحرك لزيادة الاستقلالية والحرية (أسد ٢٠٠٣: ٧١). وفي هذا الإطار، تكون العلاقة مع الجسد علاقة ذرائعية؛ حيث يحس الفاعل بكون ذاته «في» جسد، أو بكونه ذاتًا «تملك» جسدًا (تشوينفلدت ١٩٩٩: ١٠). فُهِمت الحركات كما سنراها في الفصل التالي داخل تفرُّع متكرر، فإما أن تُفهم بمصطلحات «ذرائعية» (في إطار نماذج الفعل الرشيد)، وإما بمصطلحات «تعبيرية» (بتركيز على الهوية، أو الرمزي، أو المجتمعات). وأبرزت أفهام الفضاء العام ما هو رشيد ومنطقي، مستخلِصة نموذجًا مثاليًّا للفضاء العام البرجوازي، مفهومًا على أنه موجود بين الدولة والمجتمع. فُهم الفاعل الفرد على أنه علماني، مجرَّد، ورشيد، واستُخدم هذا النموذج المعرفي كذلك للتفكير في التنظيم والعلاقة بين الخبرة الفردية والخبرة الجمعية. وفي القلب من هذا الفهم سنواجه فئة التمثيل.

نرى في الحركات التي نستعرضها في هذا الكتاب تحولًا من الأشكال الأقدم للتنظيم إلى خبرات جديدة. نجد في صورة مؤثرة خبرات التجسيد والحضور المجسَّد، وخبرات تُفهَم على نحو أمثل باعتبارها خبرات «بين ذوات مجسَّدة» (جورداش ١٩٩٣: ١٤٦)، لا باعتبارها نماذج تمثيل. يبرز هذا تعددية الحواس التي نشعر من خلالها بالعالم، والآخر، والذات. ولكننا حالما نعترف بإمكان الفعل بطريقة حسية، نكسر قيود الفعل القصدي؛ لأن الخبرة الحسية لا يمكن فهمها من حيث الأساس بمعايير قصدية. هذه الحواس تهدد الفعل القصدي، ولعل هذا ما يفسر لماذا طُمِست هكذا بالكامل في علم اجتماع الحركات. نجد باستمرار على مدار هذا الكتاب التجسيد والحواس: الرقص، والموسيقى، وقرع الطبول، وركوب الدراجات، وخوض المخاطر، والمواجهة الجسدية؛ حيث يصبح الفاعل المجسَّد وتفاعل الذوات المجسَّدة حاسمَين للفهم: من تجسيد الفعل المباشر في فعل مناهضة العولمة إلى الذاكرة المجسَّدة والخبرة العامة المجسَّدة في حركات التشيجونج أو ممارسات التدين الإسلامية. هذه الأشكال من الفعل والثقافة تسمح لنا بهجر الجدالات المكرَّرة في الغالب، المصوغة بلغة الفرد في مواجهة المجتمع، وتفتح المجال لأشكال الاستقلالية الفردية التي تتنافى ونموذج الفرد المجرَّد الرشيد.

ليست الحركات التي نستعرضها في هذا الكتاب حركات هوية، ولا هي تعبيرات عن الهوية. يحسُن تناول الحركات التي نستعرضها بطرق مختلفة عن تناولها بمفاهيم «الفئات» و«المجاميع»، وهي مفاهيم، كما رأينا، تمتد جذورها في زمن ومكان محدَّدَيْن. بدلًا من أحاسيس الـ «نحن» المصوغة بقوة، من الأرجح أن نواجه خبرات النزوح المصحوبة في الغالب بخبرات الغربة، وما تدرسه مارجريت شيلدريك (٢٠٠٢) بوصفه «لقاءات مع

الذات الهشة». من خلال الاشتباك مع هذه الأشكال من الفعل والثقافة، أحاول أن أفهم المبادئ الأكثر تجسدًا للذاتية، والذواتية (التفاعل بين الذوات)، والفعل. وبدلًا من التفكير في الحركات المعاصرة وفق نماذج المنظمة أو المجتمع التي كانت ذائعة على مدى القرن العشرين، آمل أن أوسع الطريقة التي نفكر بها في الحركات لتشمل موضوعات آتية من دراسات الإيقاع، والموسيقى، والرنين. ومما يثير التناقض أنه بينما تجلب العولمة معها الإحساس بأننا نعيش في عوالم مختلفة، تشي هذه الحركات بطرق تفكير جديدة في العوالم التي نتشارك فيها.

الفصل الثاني

الحركات والفعل

النموذج المعرفي ليس فقط أداة في يدَي المُسيطِر؛ إنه بالقَدْر نفسه تمامًا بناءُ الدفاعات والانتقادات وحركات التحرُّر.

آلان تورين، «نموذج معرفي جديد»

تغيُّر النطاق والعملية السياسية

في دراسة مسحية مهمة لأساليب تناول الحركات الاجتماعية، يشير جيف جودوين وجيمس جاسبر (١٩٩٩) إلى أهمية ما تشيع تسميته «نظرية العملية السياسية» التي يفترضان أنها «سائدة» في الوقت الراهن في دراسات علم الاجتماع باللغة الإنجليزية. تفترض هذه الرؤية أن «الحركات العالمية» هي من حيث الأساس امتداداتٌ للأشكال الأقدم من «الحركات الاجتماعية» التي نَألَفها بقدر كبير. وبهذه الرؤية، تشمل العولمة أنماطًا جديدة من التحالفات بين أنماط جديدة من الفاعلين الذين يظلون في إطار الدول القومية، وداخل مبادئ الفعل والثقافة التي نألفها كثيرًا. واضح أن هذه عملية مهمة جدًّا، وواحدة من القوى الدافعة للنمو الاستثنائي في عدد المنظمات غير الحكومية الدولية التي نشأت على امتداد عقدَي الثمانينيات والتسعينيات. وفق هذه الرؤية، تُفهَم العولمة بوصفها «تغيرًا في النطاق» (تارو ٢٠٠٣)؛ إذ تتمدَّد أنماط فعل المستوى الوطني وتنظيمه إلى الخارج إلى سياق دولي جديد؛ ولهذا تُدرَس العولمة على أساس مستويات، بينما تصبح مهمة العلوم الاجتماعية هي الاستكشاف والتحديد لـ «الآليات» التي تُفضِي إلى الانتقال بين هذه المستويات التي تُدرَك بأشكال مختلفة على أنها: «محلي»، و«قومي»، و«دولي/عبر قومي»،

أو على أنها «جزئي»، و«وسيط»، و«كلي» (تارو ٢٠٠٣). يعني تغيُّر النطاق أن الحركات الاجتماعية لا تركِّز فقط على محاولة التأثير في العمليات والتنظيمات السياسية القومية، وأنها ستنتقل على نحوٍ متزايد إلى التركيز على المؤسسات الدولية، مثل البنك الدولي، وصندوق النقد الدولي، وغيرهما من البنى والمؤسَّسات التي تُشكِّل «بنيةَ فرصٍ سياسية» دولية جديدة. وبهذا تُعرَّف العولمة بالأساس بأنها مستوًى جديدٌ من المؤسسات له تبعات عديدة. ويُفضِي التركيز على الحركات المتفاعلة مع المؤسسات إلى التركيز على الحركات الأشبه بتلك التي نَألَفها بالفعل على المستوى القومي؛ أيِ الأشبه بالحركات التي ظهرت في مجتمعاتٍ مثل الولايات المتحدة على مدار العقود الماضية. ويرى كثير من علماء الاجتماع أن هذا الأمر واضح بذاته، لدرجة أنه نادرًا ما يستحقُّ النقاش. وسبب هذا أن الحركات الاجتماعية تُعَدُّ من وجهة نظر كثير من علماء الاجتماع جزءًا من عملية تحديث أوسع، تُفهَم على أنها عملية تتلاقى من خلالها المجتمعات، وتزداد تشابهًا، وتصبح (بالرغم من أن هذا نادرًا ما يقال) أشبه بتلك المجتمعات الأكثر ألفةً لعلماء الاجتماع — أيْ مجتمعات أوروبا وأمريكا الشمالية.

يمكن أن يساعدنا السياق الأوسع على وضع مقاربة «العملية السياسية» هذه في موضعها. كان علماء الاجتماع وعلماء السياسة الأمريكيون، مثل تشارلز تيلي، وسيندي تارو، ودوج ماكآدم يحاولون هجْرَ النماذج الأقدم التي سيطرت على دراسات الحركات الاجتماعية باللغة الإنجليزية، وهي التي فهمت الحركات إلى حد بعيد بوصفها تعبيراتٍ عن القيد أو الاختلال الاجتماعي (سِملْسرز ١٩٦٢). وبدلًا من رؤية الحركات على أنها تعبيراتٌ عن أزمة اجتماعية، تَصوَّرَ تيلي وغيره من الكُتَّاب حينئذٍ الحركاتِ الاجتماعية بوصفها الفعلَ الرشيد الذي تفعله الجماعاتُ المستبعَدة الساعية إلى تحقيقِ نتائجَ سياسية. أبرز تحليل دوج ماكآدم لحركة الحقوق المدنية (١٩٨٢) تعبئة الموارد عوضًا عن الحرمان النسبي، وأخذ هؤلاء المؤلِّفون يُعرِّفون الحركات الاجتماعية على نحو متزايد على أنها أدواتٌ للحَراك والتأثير في النظام السياسي، وليست تعبيرات عن الاعتلال الاجتماعي. وافترض تيلي، بصفته مؤرخًا اجتماعيًّا، أن تطور المؤسسات السياسية الحديثة يصلح أن يكون مفتاحًا لفهم هذه الحركات. ومن وجهة نظره، تتجلى الحركات الاجتماعية عبر «الاتحادات السياسية المتخصصة المشكَّلة عمدًا»، التي تنشأ في الوقت نفسه مع ميلاد أنظمة انتخابية جديدة. حالما تُنشِئ الدولُ القومية أنظمةً سياسية قومية، يُفضِي تطوُّرُها إلى «انتشار الاتحادات المبتدَعة باعتبارها أدواتٍ للفعل الجمعي» (تيلي ١٩٨٤ب: ٣٠٤). ومن وجهة

نظر تيلي، يوازي ظهورُ الحركات الاجتماعية الظهورَ التاريخي للأحزاب السياسية، فهما بُعْدان لعملية واحدة: «الحركة الاجتماعية من حيث الأساس هي حزبٌ سياسي ذو تَطلُّعات واسعة ونظام معتقدات موحَّد. والحزب السياسي هو حركة اجتماعية مرشَّدة مستأنَسة» (١٩٨٤ب: ٣٠٥). يضع هذا التحليل الحركات الاجتماعية بإحكامٍ داخلَ النظم السياسية. ومن وجهة نظر عالِمَي الاجتماع الألمانيَّيْن الشهيرَيْن راخت ونايدهارت: «الحركة الاجتماعية هي آليةٌ لصياغةِ مصالحَ جمعيةٍ معينة وتأكيدها ... وهي المُكافِئ الوظيفي ... للأحزاب السياسية وجماعات المصالح» (٢٠٠٢: ٢٠).

يصبُّ تحليل العملية السياسية هذا مباشَرةً في تحليلات العولمة؛ حيث تُفهَم المؤسسات السياسية الدولية الناشئة على أنها تكرِّر التطورات التي أدت إلى إقامة الأنظمة السياسية القومية. أما عالمة الاجتماع الفرنسية فلورنس باسي فتُعِيد العملَ على فرضيةِ تيلي، مؤكِّدةً أنه كما أن الحركات الاجتماعية الحديثة «ظهرت في القرن التاسع عشر في أعقاب فترةٍ طويلة من إنشاء الدولة القومية»، ففي السياق المعاصر، «أضحت مراكز القوة الجديدة تُنشَأ على المستوى فوق القومي.» وإذ تؤكد باسي أن مراكز القوى فوق القومية تلك لم تحلَّ محلَّ الدولة القومية، فمن وجهة نظرها أن تطوُّرَ هذه «البنى فوق القومية يقدِّم للحركات الاجتماعية فُرصًا سياسيةً جديدة لمناقشةِ مَطالِبها» (باسي ٢٠٠١: ١٣).

الاتحاد والفضاء العام والتمثيل

رواية تيلي أكثر تعقيدًا من الملحوظة البسيطة بأن أنماط المؤسسات الجديدةَ تخلق «فرصًا سياسية» جديدة؛ فهو ينسب أهميةً كبيرة إلى طريقة جديدة من طرائق الفعل، وإلى علاقة جديدة بين الخبرة الفردية والخبرة الجمعية. ويرى أن كلًّا من هاتين مطروحتان في ميلاد «الاتحاد». ومن وجهة نظر تيلي، يتضمن الاتحاد ««التأسيس العمدي» لجماعات جديدة من أجل السعي الحثيث وراء حقوق ومزايا جديدة» (١٩٨٤ب: ٣٠٣–٣٠٤؛ التشديد مضاف). والتأسيس العمدي لهذه الجماعات الجديدة هو ما يعتبره تيلي تحولًا جوهريًّا حاسمًا يشير إلى ظهورِ نمطٍ جديد من الفعل والفاعل، يصفه بأنه «الحركة الاجتماعية»، ويقابِل ما بينه وبين صور الفعل السابقة مثل أعمال الشَّغب، والفاعلين السابقين مثل المجتمعات. وكما يرى تيلي، فما هو أكثر أهميةً بشأن الاتحاد هو أن هذه الجماعات «مُشكَّلة عمدًا، ومتخصصة، وهي تنظيماتٌ سياسيةٌ بجلاءٍ بصفتها أدواتٍ للفعل الجمعي» (١٩٨٢: ٢٣). تعبِّر فكرة التشكيل «العمدي» عن فهمٍ قصدي للفاعلية؛

أمَّا تركيزه على «التخصص» فيشير إلى تقسيم العمل الناشئ الذي سيكون ملمحًا محدِّدًا للمجتمع الصناعي الذي كان يُولَد في ذلك الوقت؛ وأما الهوية الـ «سياسية بجلاء» فتعني أن تلك التنظيمات كانت تنشأ على صلة بالنظام السياسي؛ بينما تشير فكرة أن الاتحاد أداة لـ «الفعل الجمعي» إلى تحوُّل ثقافي كان يحدث في ذلك الوقت، تحوُّل لم يسمح للناس فقط بأن يدركوا الجماعات بطرائقَ جديدة، ولكن بأن يتخيلوا أيضًا أنهم يشاركون في الفعل وينشئون «أدوات» لإنجازِ ذلك الفعل. بدأ هذا التركيز على الاتحاد يحدِّد المقاربات الأمريكية إزاء الحركات الاجتماعية، لدرجة أنه في الفترة اللاحقة لكتابات تيلي، سك علماء الاجتماع الأمريكيون تعبيرَ «منظمة الحركة الاجتماعية» ليكون مصطلحًا مختصرًا لتعريف ما اعتبروه حركات اجتماعية. وطوال السبعينيات من القرن العشرين، أصبح زعم ويليام جامسون (١٩٧٥) بأن العامل الأساسي لنجاح الحركات الاجتماعية يكمن في قدرتها على بناء بيروقراطية؛ أمرًا بدهيًّا. تبني الحركات الناجحة منظمات، وتتخذ بذلك طابعًا مؤسسيًّا. كان عالم الاجتماع الإيطالي، ألبرتو ميلوتشي، مهمومًا على نحوٍ خاص بشأن تداعيات هذه المقاربة (١٩٩٦أ). فاختزالُ الحركات إلى أبعادها السياسية له أثر، هو كتم محتواها الاتصالي. واعتقد ميلوتشي أن هذه التحليلات، ببنائها بهذه الطريقة، قطعت الطريق على التساؤلات التي أثارتها الحركات. وبدلًا من ذلك، تصبح الحركات أدواتٍ لتمثيل مصالح الجماعة، بينما يصبح تعريف دراسة الحركات هو تحديد «آلياتها» «وديناميـاتها» (ماكآدم وآخرون ٢٠٠١).

نموذج العملية السياسية للحركة متأصل في فهم أشمل للفعل والثقافة. تشير الأبعاد التي يبرزها تيلي باستمرار إلى ظهور شكل غربي حديث للفرد، شكل الفرد الذي لم يعد يُعرَّف بمجتمعه وإنما يُعرَّف بإرادته ومصالحه واهتماماته الخاصة. ويمكن فهم الحركة الاجتماعية المدرَكة بهذه الطريقة بوصفها «فعلًا تمثيليًّا». يصر تيلي على أن الجماعات المكوِّنة للحركة الاجتماعية يجب أن تكون «مُشَكَّلة عمدًا»، وليست انعكاسًا لبعض الخصائص النابعة من المجتمع. فالمرء لا ينضم إلى اتحاد ما على أساس خصائص مجتمعه، ولكن بوصفه عضوًا في فضاء عام. والاتحاد الذي يصفه تيلي هو اتحاد يشارك فيه أولئك المشاركون على أساس ذواتهم «العامة» مقابل ذواتهم «الخاصة». ومن هنا تنبع الأهمية البالغة التي يوليها تيلي لدور الاجتماع العام في ميلاد الحركة الاجتماعية، وإحدى الخصائص الأساسية للاجتماع العام هي تحديدًا أنه يُعَبِّئ الهويات «العامة». يمكننا أن نرى هذا في طريقة اتخاذ القرارات — برفع الأيدي، لا بالاقتراع السري. يحدث

هذا الفهم للهويات العامة بالقدر نفسه أيضًا في النقابات المهنية التي تُظهر تفضيلًا تاريخيًّا للتصويت برفع الأيدي على التصويت بالاقتراع السري.

للاجتماع العام دور مهم على نحو خاص في الخيال السياسي الأمريكي، يُقرَن في معظم الأحيان باجتماع بلدة نيو إنجلاند الذي يُعتبَر شكلًا من أشكال الديمقراطية المحضة. ويحظى حديث تيلي عن الاجتماع العام بالذيوع لأنه يوفِّق بين الفرد الحديث والمجتمع. حالما يتحرر الأفراد من قيود التقليد والمجتمع، فلن يواجهوا الانحلال أو التفكك بالضرورة، ولكن «إعادة تأسيس مجتمع سياسي من الأفراد الأحرار» من خلال الاتحاد. تُردد الحركة الاجتماعية عند تيلي صدى «الديمقراطية في أمريكا» عند أليكسي دوتوكفيل، بتركيزها على الاتحاد؛ ومن ثم الإشارة الثابتة إلى التشكيل «العمدي» للاتحاد، والصعوبات الشديدة التي يتحملها تيلي من أجل تمييز الاتحاد من الأشكال الجمعية الأخرى التي هي تعبيرات عن المجتمعات القائمة من قبل. ويساعدنا هذا أيضًا على فهم الترديد الجائر لمفهوم «منظمة الحركة الاجتماعية» — الشائع الاستخدام في الولايات المتحدة، ولكنه أقل انتشارًا في البلدان التي شكَّلتها تقاليد سياسية أخرى.[١]

بينما يبدو أن أنصار تيلي المعاصرين يوحون بأن إنشاء الحركات الاجتماعية هو ناتج أولي لظهور المؤسسات السياسية التي تتمخض عن أنماط جديدة من المشاركة، فإن كتاباته هو عن الاتحاد بوصفه نمطًا جديدًا من أدوات الفعل والتمثيل، يثير أسئلة تتجاوز «الفرص السياسية» التي تخلقها الترتيبات المؤسسية الجديدة. الاتحاد الذي ظهر على مدى القرن التاسع عشر بوصفه مبادئ أشمل للفعل، يتجاوز كثيرًا دوره المدرَك على نحو أضيق على أنه أداة للاستفادة من الترتيبات المؤسسية. تدرس المؤرخة ميري ريان الولايات المتحدة في الحقبة التاريخية نفسها، مشيرة إلى أهمية الاتحادات المبكرة للتكافل العمالي — من أجل سداد نفقات الدفن مثلًا — التي ستُرسي أساس التطور اللاحق للنقابات المهنية. نشأت هذه الاتحادات في ثلاثينيات القرن التاسع عشر، وتدهورت مع الكساد في الأربعينيات، ثم ازدهرت في الخمسينيات مؤدية إلى تشكيل اتحاد العمال الأمريكي عام ١٨٨٦. وتشير ريان إلى ميلاد الحركات الاجتماعية الأمريكية في مجالات قضايا العمال، والمرأة، والعبيد؛ إذ تبرز البُعْدَين ذاتيهما اللذين يشير إليهما تيلي في بريطانيا بوصفهما جوهر «ذخيرة الفعل» لهذه الحركات، وهما: الاتحاد الطوعي، والاجتماع العام. نظرية تيلي لميلاد الحركات الاجتماعية هي أكثر من سرد لظهور المؤسسات السياسية؛ فهي تقدم رواية أكثر تعقيدًا عن التحولات الاجتماعية والثقافية التي كانت تحدث في القرن التاسع عشر.

تضع رواية العملية السياسية الحركات الاجتماعية داخل فهم أوسع لعملية «التحديث الغربي» (راخت ونايدهارت ٢٠٠٢)؛ فَهْمٍ يُعلي من شأن العلاقات التي تنظمها مؤسسات سياسية، وأشكال الذاتية والحرية والتمثيل والفاعلية المرتبطة بهذا. مع قدوم العولمة، من المفهوم أن يكون ذلك «تغيرًا في النطاق» من المستوى القومي إلى المستوى الدولي. وخلال ذلك تدَّعي الخبرة الغربية بالحركة، أو يدعي فهم معيَّن لهذه الخبرة، مكانة النموذج المعرفي. يتكرر هذا في سلسلة من الطرائق المهمة جدًّا: في كيفية تفكيرنا في العلاقة بين الخبرتين الفردية والجمعية؛ فيما نفهمه بـ «المشهد الاجتماعي»؛ وفي طرائق تصورنا للفعل؛ حيث يعد نموذج الحرية والاستقلالية والفاعلية الذي نشأ في الثقافة الغربية كونيًّا بما لا يحتاج إلى دليل.

حركات اجتماعية جديدة

أصبح هناك نموذج مقابل لرواية العملية السياسية المسيطرة، مرتبط بالتحديد بعلماء الاجتماع الأوروبيين، مثل آلان تورين في فرنسا، أو ألبرتو ميلوتشي في إيطاليا. إذا كان علماء الاجتماع الأمريكيون ركزوا كثيرًا على العلاقة بين الحركات الاجتماعية والنظام السياسي، فهذا يفسِّر جزئيًّا بنظام الولايات المتحدة السياسي، المنفتح، والموسوم بأحزاب سياسية ذات بنًى منفتحة نسبيًّا، تمتلك برامج أضعف مما تملكها نظيراتها الأوروبية (بيوكلر ٢٠٠٠). والنتيجة أن نظام الولايات المتحدة يتضمن شبكات كثيفة من أعضاء الجماعات الضاغطة، وثقافة كاملة تؤكد الحراك من أجل التأثير في النظام السياسي. أما النموذج الأوروبي الذي تطوَّر على مر القرن العشرين فيشتمل على أحزاب أقوى تنظيميًّا، مرتبطة بجماعات وطبقات اجتماعية أوضح تعريفًا؛ تدل عليها أهمية الأحزاب العمالية، أو الديمقراطية الاشتراكية، أو الشيوعية على مر القرن العشرين في أوروبا. ولذلك، بينما مال الأمريكيون ميلًا طبيعيًّا إلى إدراك الحركات الاجتماعية على أنها حراك من أجل التأثير في النظام السياسي، ألقى الواقع والتقاليد الثقافية الأوروبيان تركيزًا أكبر على الطبقة الاجتماعية وعلى البنيان الطبقي أثناء التفكير في الحركات الاجتماعية. ولا غرابة أن آلان تورين، أحد رواد علم اجتماع الحركات الاجتماعية الأوروبيين ركَّز بحثه الأول على الحركة العمالية (١٩٥٥). ومن وجهة نظره، لم تكن المسألة الرئيسة لفهم الحركات هي إنشاء الاتحادات، ولكن الحراكات العمالية وأشكال الوعي الطبقي على خط التجميع.

يفترض تورين أنه أمر حاسم الأهمية أن نفهم الحركات، لا باعتبارها مجرد نواتج للبناء الاجتماعي، ولكن باعتبارها فواعل تتشارك في — وتتنازع على — أنماط الإبداع أو

«التاريخية» التي تشكل المورد الأساس في مختلف أنماط المجتمعات. ومن وجهة نظر تورين، نُظِّمت المجتمعات ما قبل الصناعية على أساس الوصول إلى الأرض والسيطرة عليها. ومع الانتقال إلى المجتمع الصناعي، رأى تورين أن المصدر الجوهري يتحول إلى السيطرة على العمل وتنظيمه؛ ولذا يمكن أن تحدث الصراعات في مركز المجتمعات الصناعية في مكان العمل. ووفقًا لتورين، ليس العمل في المجتمعات الصناعية موردًا فقط؛ ولكنه شكل من أشكال الإبداع، ومبادئ للأخلاقيات أيضًا. ومن ثم، كان النموذج الذي اختاره تورين يجسد النموذج المعرفي للحركة الاجتماعية؛ ألَا وهو الحركة العمالية (١٩٩٦).

في أواخر عقد الستينيات من القرن العشرين، اجتاحت الصراعات الطلابية والعمالية أوروبا والولايات المتحدة. ورأى كثير من المراقبين أنها تمثل أكثر من حدث بسيط داخل الدورة السياسية، وتشير بدلًا من ذلك إلى تغير سياسي أعمق (كراوش وبيتسورنو ١٩٧٨). وافترض سيرج ماليه (١٩٧٥) الذي كان يكتب في فرنسا أن صعود الحركة الطلابية وتحالفها مع فئات العمال الجديدة كانا يؤشران إلى تحوُّل أوسع بسبب الأهمية المتزايدة للعمل الفكري، واستخدم ماليه لغة أعتق عن الطبقة ليزعم أن الجماعات المهنية الجديدة مثلت «طبقة عاملة جديدة»، يدل ظهورها على أنماط صراع جديدة حول التحكم والإبداع في العمل، معبرًا عنها بلغة الاستقلالية والإبداع. واعتقد أندريه جورز أن الصراعات الناشئة وأنماط تنظيم الإنتاج المتغيرة كانت تعني أنه حان الوقت للقول: «وداعًا للطبقة العاملة» (١٩٨٢). واعتقد لورين كذلك بأن الصراعات التي كانت آخذة في الظهور في أواخر الستينيات كانت مؤشرًا إلى تحوُّل عن أشكال التنظيم والوعي التي صبغت فعل الحركة العمالية في المجتمع الصناعي. وافترض أن الحركة الطلابية في أواخر الستينيات والحركة النسائية التي نشأت منها أشارتا إلى تحوُّل عميق في النمط المجتمعي، من المجتمع الصناعي إلى المجتمع ما بعد الصناعي (١٩٧١، ١٩٧٤)، وهي رؤية كانت آخذة في التبلور في الوقت نفسه في الولايات المتحدة على يد دانييل بل (١٩٧٣). وعلى هذا الأساس، افترض تورين أن أشكال الفعل التي كانت آخذة في الظهور في أواخر الستينيات وعلى امتداد السبعينيات تضمَّنت ما أسماه «حركات اجتماعية جديدة».

من وجهة نظر تورين، كانت «الهوية» مسألة جوهرية لهذه الحركات الجديدة. وقصد بهذا أن الصراعات الحاسمة التي تُنتِج «التاريخية» لم تعد قابعة في مكان العمل، ولكنها كانت تحتل موقعها على مستوى ثقافتها ونماذجها الإبداعية والمعرفية، وهي

المورد الأساس في المجتمع ما بعد الصناعي (١٩٨١). ومن ثم، عزا تورين أهمية خاصة للحركات الطلابية والإيكولوجية التي اعتبر أنها من المحتمل أن تنافس على الطريقة التي كانت صور السلطة التكنوقراطية الجديدة تحاول استخدامها لتشكيل نماذج الإبداعية الاجتماعية والسيطرة عليها. في نمط مجتمع يُنظَّم على نحو متزايد على أساس من القوانين الاتصالية، كانت الهوية عند تورين في المقام الأول مجالًا للصراع؛ حيث كانت عمليات الإبداعية الاجتماعية على المحك. وكانت مسألةً بالغة الأهمية للحركات الناشئة، قدرتها على إدارة التوتر بين «وَجْهَي» الهوية؛ بُعْديها الدفاعي والإبداعي تحديدًا (١٩٨٨). وكان هذا التوتر في جوهر تحليل تورين للحركة العمالية؛ فمن جهة، تصدى بحثه الأسبق بشأن الهوية «البروليتارية» التي شكلت في المقام الأول خبرة العمل غير الماهر؛ حيث يُفهَم العمل على أنه سيطرة، يُجرَّد فيها العامل من الإبداعية من خلال نظم مثل خط التجميع. وفي هذا السياق، يتراوح فعل العامل عادة ما بين الانسحاب والتخريب اللذين تصفهما موضوعات التمزق، ومحاولة التحرر من اللامغزى، والخبرة التدميرية في الغالب. لكن بحث تورين أشار من جهة أخرى إلى العمال المهرة الذين يعني العمل لهم خبرة إبداعية، ويبلورون صيغ الفعل التي يمكن استيعابها بسهولة في صور «النزعة الاتحادية للأسواق». جانبا الهوية هذان من وجهة نظر تورين، خبرة إبداعية العمل وصورة المعاناة الاجتماعية الجديدة التي يجلبها الافتقار إلى الإبداعية، تُوجِدهما ثقافة المجتمع الصناعي، وتنظيمه الاجتماعي. ولا يمكن لأي من هذين البعدين وحده أن يخلق حركة عمالية. افترض تورين أن الحركة الاجتماعية العمالية تتأتى حينما يتلاقى بُعْدا الإبداعية هذان، ويعيد أحدهما تشكيل الآخر في سياق الصراعات الاجتماعية. هذا المُركَّب ليس ثقافة المجتمع، ولكنه نتاج صراع اجتماعي، صراع قادر على تأكيد الإبداعية وخُلُق العمل، بينما يحدد في الوقت نفسه شكل السيطرة المهدَّد في أنظمة العمل التي سعت إلى تجريد العمال من إبداعيتهم. يؤكد بحث تورين بالتحديد مدى هشاشة هذا المُركَّب، وأنه يعاد صوغه باستمرار، ولا يمكن تحقيقه إلا من خلال العلاقات الاجتماعية. ويزعم تورين، شأنه شأن هوجرت (١٩٥٧)، أن ثقافة المجتمع تتعارض دومًا مع الحركات والصراعات الاجتماعية. وكما يؤكد، فالحركات لا تدافع عن الهوية الجمعية؛ ولكنها تُنازِع العلاقات الاجتماعية. واعتقد بأن الحركات الاجتماعية الجديدة كانت تخفي صراعًا مركزيًّا جديدًا من شأنه أن يوازي الصراع المركزي بين أرباب الصناعة والحركات الاجتماعية في المجتمع الصناعي.

من التنظيم إلى الهوية

بحلول منتصف الثمانينيات، أخذ الفارق بين المقارَبات «الأوروبية» و«الأمريكية» (كلاندرمانس ١٩٨٦) لدراسة الحركات الاجتماعية يُفهم على أنه تَضادٌّ بين نموذج «الهوية» ونموذج «الاستراتيجية» (كُوِن ١٩٨٥). كانت مقاربة العملية السياسية تتعرض لنقد متزايد، وخصوصًا من داخلها، بسبب العجز عن إيلاء أهمية كافية لمسائل الهوية، ولا سيما في سياق «سياسة الهوية» الأمريكية. ولعب تحليل تيلور ووِتيَر للمجتمعات النسوية السحاقية (١٩٩٢، ١٩٩٥) دورًا محوريًّا فيما يتعلق بدمج موضوع الهوية في مقارَبة العملية السياسية. أصبحت الهوية تُفهم على نحو متزايد على أنها مورد قابل للتعبئة (تيلي ١٩٩٣-١٩٩٤)، أو عامل يقلل من كلفة التعبئة (تارو ١٩٩٤)، وأنها هي الطريقة التي «تُحوِّل بها الحركات أعضاءها إلى فاعلين سياسيين» (تيلور ووتير ١٩٩٢: ١٠٤). ونتيجة ذلك أن الهوية صارت تُعرَّف على نحو متزايد بأنها السمة المميزة لمجتمع ما، «التعريف المشترك لجماعة ما، المنبثق من مصالح أعضائها المشتركة، وخبراتهم، وتضامنهم» (تيلور ووتَير ١٩٩٢: ١٠٥)، وأصبحت هي المكافئ الوظيفي للأيديولوجية (تيلور ووتَير ١٩٩٢: ١٠٤؛ تيلور ٢٠٠٠). وحالما سادت نظرية العملية السياسية المقاربات المكتوبة بالإنجليزية لدراسة الحركات الاجتماعية، أصبحت الهوية تعرَّف على نحو متزايد على أنها «هوية جمعية»، مرسخة نفسها بوصفها تقليدًا جديدًا في دراسة الحركات الاجتماعية، وباعتبار أنها هي العملية التي فيها «يدرك الفاعلون الاجتماعيون أنفسهم — ويدركهم الآخرون — بوصفهم جزءًا من تجمعات أوسع. وعلى أساس هذه الانتماءات، يعطون معنًى لخبراتهم» (ديلابورتا ودياني ١٩٩٩: ٨٥).

عكَس اعتناق علماء الاجتماع الأمريكيين مفهوم «الهوية» التغيرات التي كانت تحدث في النظام السياسي الأمريكي؛ حيث هدفت الحراكات السياسية على نحو متزايد، في سياق التعددية الثقافية المتنامية، إلى أن تصبح بمنزلة الأقليات (بربرييه ٢٠٠٢)، مستخدمة عامل «الهوية» بفعالية، بوصفها «موردًا سياسيًّا»؛ حيث كان النجاح في دخول النظام السياسي يستلزم دومًا تشكيل «مجتمع»، من قبيل «مجتمع الصُّم» أو «مجتمع اللواطيين» (بربرييه ٢٠٠٢). يذكر جوشوا جامسون، في دراسته للثقافة السياسية الأمريكية، مسألة مهمة مشابهة؛ إذ يفترض أن «بنية الفرصة السياسية» تستلزم «فئات واضحة من الهوية الجمعية ... من أجل نجاح استراتيجيات المقاومة» (جامسون ١٩٩٥: ٣٩١). ويُجمِل هذا التحولَ الفكري ماكآدم وتارو وتيلي بافتراضهم أن «الفاعلين يباشرون أفعالهم باسم الهويات» (ماكآدم وآخرون ٢٠٠١: ١٣٧).

على مر التسعينيات تحوَّلت «منظمة الحركة الاجتماعية» إلى «مجتمع الحركة الاجتماعية» الذي تجمعه الهوية، لا البناء التنظيمي. ومع ذلك، ثمة استمرارية كبيرة بين هذا الفهم للمجتمع وبين النماذج الأقدم القائمة على التنظيم. بلور سنو وماكآدم، رائدَا نموذج العملية السياسية، روايةً عن الهوية إذ افترضا أن نجاح الحركة يستلزم أن يكون هناك «توافق» بين الـ «أنا» والـ «نحن»؛ حيث ««قبل أن يصبح الأفراد فاعلين نافعين للحركة» ... من الضروري أن تتضافر الهويات الشخصية مع هوية الحركة الجمعية» (٢٠٠٠: ٥٢؛ التشديد مضاف).

يصعب، إن لم يتعذر، تخيُّل أن يُطبَّق نموذج توافق «الهوية» والمجتمع هذا، الناتج من الثقافة السياسية الأمريكية، على الحركات العالمية الناشئة. ولهذا السبب يفترض أعلام مُهمُّون داخل مدرسة العملية السياسية أنه لا يمكن أن تكون هناك «حركات عالمية»، ولكن توجد فقط «منظمات محلية تختار أن تمضي في نشاط عابر للقومية» (تارو ٢٠٠٢) لتعزيز مواقعها داخل النظام السياسي القومي. ولكن بما أن لغة الحركات هي لغة المجتمع، فسوف تشتمل الاستراتيجيات عبر القومية على «آليات» للتماهي وانتحال صفة التماثل:

> بما أن المؤسسات، من البنك الدولي، إلى صندوق النقد الدولي، إلى منظمة التجارة العالمية، إلى مجموعة الثماني الكبرى تتبنى اشتراطات الليبرالية الجديدة العالمية، فبوسع المحتجِّين عبر العالم الذين لا يكاد يجمعهم أكثر من ذلك أن يشرعوا في عزو صفة التماثل إلى أنفسهم وإلى الآخرين الذين يتفقون معهم فقط في العلاقة العدائية بواحدة أو أكثر من هذه المؤسسات. وبهذا المعنى، لا توفر المؤسسات الدولية فقط بنية فرص للتنافس، ولكنها توفر موضوعات وهويات تجميعية لأولئك الذين يعارضونها. (تارو ٢٠٠٢: ٣٢-٣٣)

تحاول خلفيات الفهم الذرائعية هذه وضع الهوية في إطار نموذج «آليات اجتماعية» يراعي على نحو متزايد نماذج التكلفة والعائد المطبقة في الخيار الاقتصادي الجزئي الرشيد (تارو ٢٠٠٢).

تحمل نماذج الحركات الاجتماعية المقدَّمة في هذا الفصل إرثًا بالغ الأهمية من زمن ظهورها ومكانه. طوَّرت محاولة تورين بلورة نظرية للحركات الاجتماعية الجديدة في سياق تراجع النزعة النقابية المهنية، والصراعات الاجتماعية التي برزت في فرنسا عام ١٩٦٨ وما أعقبها؛ حيث افترض في البداية أن الحركات الجديدة ستكون «فاعلًا طبقيًّا» جديدًا. وفي الولايات المتحدة، كانت أفهام الحركات الاجتماعية متأثرة بنقد مفهوم

«رجل المنظمة» والأنماط الجديدة من حركات الهوية والمجتمع والأقليات، التي ظهرت من السبعينيات وظلت حاضرة. تتجلى هذه التقاليد في طرق تصور الحركات: فلا تزال الثقافة السياسة الفرنسية مرتابة ارتيابًا عميقًا في كل ما يتعلق بفكرتي المجتمع والأقلية، بما يضاهي نفور الثقافة الأمريكية من مسألة الطبقة.

مبادئ الفعل المدنية والصناعية

لكي نتأمل فكرة «الحركة الاجتماعية» على نحو إبداعي مفيد، نحتاج إلى أن نتجاوز تلك المتضادات الأوضح، وأن ننتبه كيف تقبع طرائق فهمنا لـ «الحركة الاجتماعية» داخل مسار أوسع ينتمي إلى الثقافات والمجتمعات الغربية. رأينا أن فئة «الاجتماعي» ظهرت في أوروبا على مر القرن التاسع عشر، مقترنة بوعي جديد بـ «العمومية»، بالظرف والخبرة المشترَكين، مقترنة كما رأينا بفهم جديد للأعداد الكبيرة. وسهل هذا طرقًا جديدة لتصور الخطر، وتجميع الموارد للتعامل معه، ووضع أساسًا للأنماط الجديدة من الاتحاد من أجل تقاسم نفقات الجنائز في البداية، ثم معالجة الإصابات. وكما يفترض الفيلسوف السياسي بيير روزانفالون (٢٠٠٢)، أفضى هذا الفهم الجديد للخطر وإمكانية التأمين في مواجهته إلى تشكيل دولة الرفاه في نهاية القرن (روزانفالون ٢٠٠٠).

كان هذا الوعي بالعمومية حاضرًا أيضًا في التحولات الثقافية التي فَهِمت في إطارها الجماعات الاجتماعية الناشئة حديثًا العلاقات فيما بينها. يستعرض المؤرخ الأمريكي جيمس سِيويل نشوء ثقافة الطبقة العاملة وفعلها في فرنسا، ويفترض أن أحد الأبعاد الحاسمة لهذه العملية كان مبدأً أخلاقيًّا جديدًا أُنتج في سياق العلاقات الاجتماعية الجديدة. ويزعم أن هذا تجلى خصوصًا في الطريقة التي تغيرت بها معاني كلمة «استغل» من عام ١٧٦٠ إلى عام ١٨٦٠. في الجزء المبكر من هذه الأعوام المائة كان للفظ «استغل» معنًى محايدٌ أخلاقيًّا، يشير إلى طريقة استفادة الفلاح من حقوله بوصفها موردًا. وبظهور العالم الصناعي، استُخدم اللفظ لوصف الطريقة التي استفاد بها أرباب العمل الناشئون من قوتهم العاملة بوصفها موردًا. استُخدم هذا في البداية بالطريقة نفسها كما يستفيد الفلاح من الأرض، ولكن، مع تطوير التنظيمات والأفعال العمالية، اكتسب اللفظ معنًى عصريًّا جديدًا؛ إذ صارت كلمة «استغل» تصف صورة من صور الفعل تنكر كرامة أولئك العمال المستغَلين وقيمتهم. وحدث تحوُّل، ألا وهو فهم «الاجتماعي» وفق وعي جديد بالعمومية وبالفئات، على نحو يصوغ لغة أخلاقية جديدة مبنية في سياق العلاقات الاجتماعية الجديدة.

يفترض بوفي وموريس وروزانفالون جميعًا أن فهمًا جديدًا للجمعية والشمول كان عاملًا حاسمًا في ظهور فئة «الاجتماعي» الحديثة. وكان هذا جوهريًّا للفهم الجديد لمفهوم الطبقة بوصفها فئة تطورت في أوائل القرن التاسع عشر، فئة استخدمها ماركس الذي افترض أن بالإمكان فهم الطبقة بصفتها كلًّا، بوصفها فاعلًا، أو ما ستسميه لاحقًا أيديولوجيات القرن العشرين السياسية «فاعلًا طبقيًّا» (نجري ١٩٩١). فعلت التغيرات الثقافية التي كانت تعتمل في النصف الأول من القرن التاسع عشر ما هو أكثر من إدراك العمومية بوصفها فئة؛ لقد أتاحت التفكير في «العمومية» بوصفها فاعلًا. لا يزال هذا المفهوم يُبتذل في الطرق التي نفكر بها في الحركات، وخصوصًا من خلال ما يسميه بولتانسكي وثِفينو (١٩٩١) مبادئ الفعل المدنية والصناعية التي شكلت طريقة جديدة للتفكير في العلاقة بين الخبرتين الجمعية والشخصية. ويؤكدان هنا الدور المحوري للفيلسوف السياسي جان جاك روسو والطريقة التي غيَّر بها كيفية التفكير في الجمعية.

وفقًا لروسو، يعتمد السلام المدني على سلطة السيد الذي يسمو على شهوات الأفراد الأنانية والخاصة؛ والقادر من ثم على تأمين الصالح العام. يمكن فهم فلسفة روسو السياسية على أنها جزء من عملية أوسع من عمليات العلمنة التي كانت تحدث في أوروبا على مر القرن التاسع عشر (آيزنشتات ١٩٩٩). وكان روسو قريبًا من الجانسنية، وهي حركة دينية فرنسية تتشابه مع الفهم الكالفيني لقدَرية المجتبَى، أو «مجتمع القديسين». وكما يقول رايلي (١٩٨٦)، قبل روسو، تجلت المشيئة الإلهية من خلال جسد الملك، الذي ارتقى، بوصفه السيد، على الشهوات واختلالات الخصوصيات. وعبر بلورة مفهوم «الإرادة العامة»، يجرد روسو مفهوم السيادة هذا، وينقله من المَلك إلى المواطنين الذين كان يفهمهم باعتبارهم جمعيَّةً، باعتبارهم التقاء الإرادات الإنسانية للمواطنين الذين «يتخلَّوْن عن خصوصياتهم» ويكرسون أنفسهم للصالح العام. ومن وجهة نظر روسو، لا تتحقَّق شيمة المواطن الصالح من خلال الموهبة، ولا الشهرة، ولا الرتبة، ولكن من خلال خصال الفضيلة والتضحية التي تؤكِّد بدورها «تبادلية» الممارسات الاجتماعية (بولتانسكي وثفينو ١٩٩١). وفقًا لروسو، يحرِّر هذا الفعلُ المدني الفردَ من تبعيات العلاقات التراتبية، أو الالتزام الشخصي، ويتيح للأفراد أن ينفصل بعضهم عن بعض؛ وبذلك يصبحون قادرين على تحقيق مكانة المواطنين. المواطنون الصالحون قادرون على فصل أنفسهم عن المصالح الشخصية، وعلى وضع أنفسهم في الموقع الذي شغله السيد فيما مضى، بالتصرف على نحو فريد حسب الإرادة العامة. عاش روسو من سنة ١٧١٢ إلى سنة ١٧٨٨، لكن أعماله تتناول عمليات امتدت عبر القرن التاسع عشر وبعده، ومنها

مثلًا الطرق التي مضت بها الدولة الفرنسية الجامعة في إزالة خصوصيات التقليد والإقليم واللغة، وتحويل «الريفيِّين إلى فرنسيِّين» (فيبر ١٩٧٦).

حدث خلال القرن التاسع عشر أن أصبحت تعبيرات الجمعي الجديدة تتسم بالسمو الأخلاقي السابق الذي اتسم به السيد، مع كون الدولة هي أوضح مثال لذلك. لكن مبدأ السمو الأخلاقي للجمعي على الفردي سيصبح كذلك في قلب «عالم مدني» أوسع للفعل والتنظيم، عالم لعب دورًا حاسمًا في ظهور النزعة الاتحادية النقابية. يكتب بولتانسكي وثِفينو:

> من شأن تفرُّد العالم المدني أن يولي اهتمامه للكائنات التي ليست كائنات فردية ولكنها كائنات جمعية. يمكن اعتبار البشر الأفراد مهمين وذوي قيمة فقط حالما ينتمون إلى جماعة، أو حالما يكونون ممثلين للشخص الجمعي. لهذا السبب، الأشخاص المهمون في هذا العالم، هم الاتحادات، والمجتمعات العامة، والنواب أو المفوَّضون. ويُفترَض أن سماتهم رسمية أو قانونية. والأشياء المهمة إما مجردة مثل القواعد، والقوانين، والإجراءات، وإما مادية مثل أبنية الاتحاد، أو صناديق الاقتراع. والعلاقات الجديرة بالإشادة هي تلك التي تُشرِك الناس أو تُعبِّئهم من أجل فعل جمعي. (١٩٩٩: ٣٧٢)

كما يفترض بيير روزانفالون (٢٠٠٠)، فقد اعتمدت الرأسمالية الحديثة التي نشأت على مر القرن التاسع عشر بقدر مساوٍ على مبدأ العمومية والتكافؤ هذا، متصورة طرائق جديدة لتنظيم العمل؛ حيث يمكن استبدال عامل بعامل آخر. وكان من شأن استجابة الحركات العمالية من خلال ثقافات وتقاليد سياسية جد مختلفة أن تبني كيانات جمعية دفاعية، وأشكالًا من الفعل والتنظيم تبنت المبادئ المدنية الناشئة؛ حيث لا تكون للأفعال قيمة حينما تتم باسم الفرد، ولكن حينما تتم باسم الكيان الجمعي. في إطار مبادئ الفعل هذه، تُهدِّد الفرادات والخصوصيات بالانقسام. ويتحقق التضامن بنبذ الخصوصيات — يتيح التغلب على التفرد التضامنَ والعمل بطريقة جمعية (بولتانسكي وثِفينو ١٩٩١: ٢٣٧). لهذا النموذج الأخلاقي تأثير مباشر على الطريقة التي تبني بها الجماعة ذاتَها وأفعالها. إذا كان المبدأ الأخلاقي الذي يُبنى عليه الفعل جمعيًّا، أو ما يشيع التمسك به، فحينئذٍ «تحظى علاقات الناس بالجدارة حينما يُطبقون ترتيبات تنزع فرادتهم» (١٩٩١: ١٤٣). من هذه الرؤية، تكون العلاقات بين الأشخاص محل شك، شأنها شأن صور الاتصال الشخصي الذي يحدث بين الأفراد: «كل علاقة بين شخص وشخص لا

تمر عبر وساطة العلاقة بكلية الجسد السياسي تعتبر عائقًا للإرادة العامة، وتحط من قَدْرها، وتجذبها باتجاه الخصوصي؛ وبذلك تشكل مؤامرة تجب إدانتها» (بولتانسكي وثِفينو ١٩٩١: ١٤٤). يؤدي هذا إلى أشكال من التنظيم تُبرِز علاقات التفويض والإلزام والتمثيل الرأسية؛ إذ إن العلاقات الأفقية تهدد وحدة الحركة. يرتبط العضو بـ «الكلية»، أو بالأفعال أو الرموز أو البنى التي تُظهر الكلية — الإعلانات والقرارات والمؤتمرات. أما علاقات الشخص بالشخص والهويات الشخصية فتُستبعَد. يسعى هذا الشكل من أشكال الحركات إلى التأسُّس بصفته «كلية»، بصفته «فاعلًا جمعيًّا».

شكلت الواجبات الأخلاقية النابعة من المبادئ المدنية ميلاد النقابات المهنية (سيويل ١٩٨٠) من حيث الأساس، وما زالت مهمة حتى الآن، وتتجلى في المقام الأول في العلاقة بين الفردي والجمعي. يكمن الواجب الأخلاقي المدني في قلب الأهمية التي تُعزَى في ثقافة النقابة المهنية إلى أمناء الصندوق والأفرع والسكرتارية والأعضاء والتشريعات والقرارات وإجراءات الاجتماع. هذه جميعًا استراتيجيات تُجرِّد المشاركة من الفرادة. وفي الوقت نفسه، اعتنقت النقابات المهنية جوانب رئيسة من المبادئ الصناعية الناشئة التي تضفي قيمة على الكفاءة وتقسيم العمل بوصفهما طريقة لإنجاز الأهداف. وسمح اعتناق المبدأ الأخلاقي الصناعي في التنظيم بأن تطور الحركة العمالية شكلًا من أشكال البنى، تحل فيه القوة في الجمعية، مبنيًّا بمنطق التمثيل والتفويض، حيث ينتخب كل مستوى من مستويات التنظيم المستوى الذي يعلوه، بينما تتنزَّل القرارات، وحيث يستطيع أولئك الذين هم في القمة أن يروا وأن يفعلوا بناء على مصالح الجمعية بكاملها. يتصرف المرء في المنظمة الصناعية على اعتبار أنه يقوم بوظيفة (هيج وباورز ١٩٩٢) بدلًا من التصرف على أساس الولاءات أو العلاقات أو السمات الشخصية. ويفلح هذا الشكل من أشكال التنظيم في الجمع بين مبدأ التكافؤ (كل الأعضاء يمكن التبديل بينهم) وبين حقيقة أن بعض المناصب، مثل الرئيس، ستمارس قوة أكبر من الآخرين: بينما تتفاوت القوى نتيجة الدور الممارَس، فكل عضو متساوٍ مع غيره من حيث المبدأ. ويكمن تفاوت القوة في المناصب لا في الأشخاص، على نحو يعبر عن واجب الكفاءة. وتؤكد الأهمية المعزُوَّة إلى الكيان الجمعي أهمية البرامج والسياسات وقرارات المؤتمرات — بوصفها أمثلة لتجلِّي الكيان الجمعي. وفي إطار المبادئ المدنية، حينما ينفذ الناس فعلًا فإنهم ينفذونه بصفتهم الرسمية، بصفة سكرتير، أو رئيس، وهكذا. ومن ثم أهمية الإحالات إلى المؤتمرات والقرارات — فالناس يفعلون لتنفيذ مهمة؛ ويفعلون لوضع القرارات المتخَذة من قبل الكيان الجمعي موضع التطبيق.

يعني الواجب الأخلاقي التضامني أنه حالما يتخذ الكيان الجمعي قرارًا، فسينفذه الجميع. يتعذر — حسب المبادئ المدنية — أن يكون الأمر على خلاف ذلك. يشكل الفشل في تنفيذ قرار اتخذه الكيان الجمعي خطأً أخلاقيًّا يعتدي على جوهر المبادئ المدنية ذاته. وبهذا المعنى، «يفعل الكيان الجمعي من خلال الأفراد الذين يكوِّنونه». ويعني نبذ الخصوصيات أن المشاركة تُقام على أساس ما يُتمسَّك به في العموم؛ ومن ثم تنبع الأهمية الممنوحة للتصويت برفع الأيدي مقابل الاقتراع السري. فالاجتماعات والمحاضر والممارسات الرسمية من قبيل مخاطبة الرئيس (الذي يجسِّد الكيان الجمعي)، كلها طرائق للتأكد من أن العلاقات بين الأعضاء تمر من خلال علاقتهم بالكلية. ثقافة الشكل المدني الصناعي للفعل لا وجه لها؛ إذ تسعى لبناء شكل من أشكال الاستراتيجية يمجد الكيان الجمعي، وفي الوقت نفسه يشكك في الشخصي، والفردي، والخاص.

ما زالت هذه المبادئ المدنية تؤثر تأثيرًا بالغًا في الطريقة التي تتصور بها النظريات الحديثة للحركة الاجتماعية العلاقةَ بين الفردي والجمعي. نرى ذلك، مثلًا، حينما يؤكد سنو وماكآدم أن الحركات الاجتماعية تستلزم «هوية جمعية» توصف على أساس «التوافق» بين الـ «أنا» والـ «نحن»، وحينما يؤكدان أنه «قبل أن يصبح الأفراد فاعلين نافعين للحركة ... من الضروري أن تتضافر الهويات الشخصية مع الهوية الجمعية للحركة» (٢٠٠٠: ٥٢). ووفق نظريات الحركة الاجتماعية هذه، ينطوي الجمعي على التغلب على الفرادة.

من العمومية إلى الذاتية والخبرة

تشي مجالات كثيرة من الحياة الاجتماعية المعاصرة بأننا لم نعد في منطق عمومية وتكافؤ. يُبرز عمل كاستلز تحديدًا مدى تفاعل أساسيات منطق الشبكة الناشئة مع الخبرة الشخصية لا مع الفئات والجماعات. سعى النموذج المعرفي الصناعي إلى استبعاد الفردية من مكان العمل، سواء من خلال استجابات البيروقراطية القياسية، أو يوتوبيا خط التجميع التي أمل هنري فورد في أن تزيل تمامًا الإبداعية الشخصية من مكان العمل، بما يجعل كل العمال قابلين للتبديل (فورد ١٩٢٩). وتشير أنماط العمل المعاصرة إلى تفرُّدهم المتزايد، الناتج عن تزايد مرونة التواريخ الشخصية العملية، وأهمية التوظيف الذاتي، والعقود قصيرة الأجل، والطبيعة الفردية المتزايدة للمكافآت عبر التعاقدات الفردية. يستكشف أولريخ بك (٢٠٠٠) في ألمانيا، وبولتانسكي وشيابلُّو (١٩٩٩) في فرنسا هذه

العمليات نفسها. يبرز بولتانسكي وشيابلُّو على وجه الخصوص الانتقال من المهنة طويلة الأجل إلى المشروع قصير الأجل، والتكامل المتزايد للقدرات الشخصية في مهمة العمل؛ حيث يتضمن العمل على نحو متزايد قدرة الناس على اعتناق التغيير، وقابليتهم للتواصل، وحِسَّهم الفكاهي، وحركيتهم. ويزعمان أن عمليات العمل المماثلة لما يسميانه «رأسمالية الشبكة» تحطم التمايزات القديمة بين العام والخاص؛ لم يعد العمل يعني أشخاصًا قابلين للتبديل يؤدون وظيفة ما، بقدر ما يعني فاعلين مسئولين على نحو متزايد عن «إنتاج الذات»: مسئولين عن جسدهم، وصورتهم، ونجاحهم، ومصيرهم. كانت الرأسمالية الصناعية موسومة بالفصل القوي بين الحياة الخاصة والحياة العملية، وبين الأسرة والعمل، وبين الآراء الشخصية والقابلية للعمل. وهذا الفصل آخذ في الخفوت، لا من حيث طريقة تنظيم الوقت وحسب، ولكن أيضًا من حيث الطبيعة المتغيرة للعمل ذاته، التي تستلزم على نحو متزايد الالتزام، والإبداعية، وأن المرء يستثمر «ذاته». تُشوِّش مفاهيم مثل «الأهلية» الفارق بين السمات الشخصية والقدرات العملية، بينما يحرك العمل على نحو متزايد القدرات الشخصية مثل الانفتاح، والحِسِّ الفكاهي، والقدرة على الترابط مع الآخرين، فارضًا على العاملين مطالب جد مختلفة عن الفصل القوي بين العام والخاص في أساس مكان العمل البيروقراطي. يؤكد هذا أهمية العلاقة التي يبنيها الأفراد «مع ذاتيتهم»، باعتبارها حاسمة في قدرتهم على الإبحار بنجاح في العالم الاجتماعي المعاصر.

تؤثر هذه التحولات على طبيعة الذاتية في المجتمع الشبكي. ترغب نظم العمل الصناعية في إقصاء الأبعاد الخاصة من مكان العمل، بهدف جعل كل عامل قابلًا للاستبدال بغيره. تُنتِج عمليات العمل هذه «عمومية»، وإحساسًا قويًّا بالتماثل، يعد بعدًا مهمًّا من أبعاد التضامن والوعي الطبقي اللذين شكَّلا الحركة العمالية. أما نموذج الشبكة الناشئ في الوقت الراهن فلم يعد يُنتج «عمومية»، ولكنه ينتج «فردية»، وهي عملية لحظها ألبرتو ميلوتشي؛ إذ يفترض أن «الأفراد يصيرون هم قلب ما كان من شأنه أن يسمى «بنية اجتماعية» في وقت ما» (ميلوتشي ٢٠٠٠: ٤٥): وهو تحول له تداعيات حاسمة على الأشكال المعاصرة من الصراع والحركات. وعلى نحو مماثل، يُبرز آلان تورين، حينما يشير إلى الاقتصاد والتكنولوجيا المعولَمَيْن، الأهمية المتزايدة للمودة، والجاذبية، والخبرة المجسدة — كل أبعاد خبرة التخصيص وإضعاف دور المؤسسات في الحياة الاجتماعية. يفترض تورين أن التدفقات العالمية يصحبها بحث بالقدر نفسه من الأهمية عن الخبرة الشخصية (٢٠٠٠: ٢٨). حقًّا، يفترض تورين أن العمليات المتضمنة في العولمة

تهدد وحدة الشخص الذاتية، وهي عملية يصفها بأنها «تجريد من الذاتية» (خسروخاوار وتورين ٢٠٠٠). ليست الأهمية المتنامية للحياة الشخصية في عالم معولَم أسلوبًا دفاعيًّا للانعزال بالضرورة، ولكنها ربما تمثل أيضًا أساس إعادة تركيب الفعل الاجتماعي: «في عالم التغير الدائم وغير المتحكَّم به، لا أساس آخر للدعم (من أجل الفعل) سوى جهد الفرد لتحويل الخبرات المعيشة إلى بناء ذاتٍ تعمل عمل الفاعل.» ومن وجهة نظر تورين، تؤسس الذاتية على نحو متزايد جوهر الصراعات الاجتماعية المعاصرة. ومثل هذه الصراعات، كما يفترض، هي أقل اعتناءً بالدفاع عن «الهويات الجمعية»، ونمط الحركات الاجتماعية في المجتمع الصناعي، وتتخذ على نحو متزايد شكل صراع على «تماسك الذات»: «في مجتمع العقلانية، نلتمس كرامة العمل. في عالم اليوم، نعيش تضادًّا بين عالم المال والاستهلاك، وبين التطلُّع إلى جعل وجودنا كلًّا ذا مغزى» (٢٠٠٠: ١٤٥).

الفعل بوصفه علامة: نموذج التمثيل

يزعم تشارلز تيلي أن ما نفهمه الآن على أنه حركات اجتماعية ظهر مع إنشاء الاتحادات في النصف الأول من القرن التاسع عشر. ويؤكد تورين ظهور أشكال جديدة من صراعات العمل ومن التنظيم. وحينما نستعرض ملامح اجتماعية مختلفة، ومبنية داخل ثقافات سياسية مختلفة، تشير هاتان الروايتان إلى أن الأشكال الجديدة من التمثيل الاجتماعي حاسمة لما ندركه الآن على أنه حركات — يُبرز كلٌّ من أشكال الممارسة هذه أهمية التصويت العلني، سواء في الاجتماع العام أو في جمعية النقابة المهنية. ويتضمن كلٌّ من النقابة والاتحاد العام شكلًا جديدًا للتمثيل بوصفه فعلًا.

يساعدنا عالم الاجتماع الفرنسي بيير بورديو (١٩٨٥) على فهم ما يعتمل هنا في تحليله لـ «نشوء الجماعات». يضع بورديو فعل التمثيل وفئة الرمزي في قلب التحليل، مفترضًا أن الفاعلين يبنون العالم الاجتماعي باستخدام «عمل التمثيل». ويضرب مثلًا بـ «الطبقة العاملة». بينما كانت عمليات العمل وظروفه تعني أن العمال كانوا خاضعين لنظام عمل جديد في المصانع، خُلِقت طبقة عاملة من خلال فعل الجماعات والأفراد الذين كانوا يدَّعون تمثيلها. يفترض بورديو أن ادعاء زعماء النقابة الناشئة التحدث باسم الطبقة العاملة و«تمثيلها» من خلال ذلك، هو صيغة الممارسة الاجتماعية التي تشكل عمليًّا الفئة الاجتماعية. تتضمن «القدرة على إيجاد الكيانات» (١٩٨٥: ٧٢٩) جعْل ما كان يوجد من قبل في مستوًى خاص أو معزول عامًّا. ويقع «عمل التصنيف»

هذا في مركز الصراع الذي من خلاله «يتنازع الفاعلون على معنى العالم الاجتماعي وموقعهم فيه». ويفترض بورديو أنه من خلال فعل صنع العامِّ هذا يؤتى بالجماعات إلى الوجود الاجتماعي. ومن وجهة نظر بورديو، تعمل القوة الاجتماعية من خلال هذه القدرة على التسمية. ولكنه يرى، بالقدر نفسه من الأهمية، أنه «من خلال فعل التمثيل تُجعَل الحركات الاجتماعية واقعًا اجتماعيًّا». هنا، يستند بورديو (٢٠٠٤: ٣٧) إلى كتابات توماس هوبز، مفكر الفضاء المجرَّد:

> تُجعل كثرة من الرجال شخصًا واحدًا حينما يمثِّلهم رجل واحد «أو شخص واحد»؛ ويحدث هذا بموافقةٍ من كل واحد من تلك الكثرة على حدة. لأن وحدة الممثِّل، لا وحدة الممثَّل، هي ما يجعل الشخص واحدًا. والممثِّل هو الذي يُنتِج الشخص، والشخص الواحد فقط: ولا يمكن فهم الوحدة في التعدد بطريقة أخرى. («التنين»، الفصل ١٦؛ التشديد مضاف)

يفترض بورديو أن بالإمكان التماس أصول هذا الفهم في ظهور القانون الحديث، وما يسمِّيه «سر الكهانة» (٢٠٠٤) أو «سر الحلول؛ حيث يصير المتحدث الرسمي هو الجماعة التي يعبر عنها». فالمسئول، سواء أكان كاهنًا دينيًّا أم وزيرًا في دولة «يعمل بوصفه علامة محل الكل»، وهذا «استبدال حقيقي بالكامل لكائن رمزي بالكامل» (١٩٨٥: ٧٤٠).

> بمجرد الحضور المرئي للمسئول، فإنه يشكِّل التنوع المتسلسل الخالص للأفراد المنفصلين (تشكيلة الأشخاص العديدين) في «شخص مصطنع» [شخص معنوي]، جسد «تشاركي» مركَّب، ومن خلال تأثير الحشد والتظاهر، ربما حتى يجعله يظهر بوصفه فاعلًا اجتماعيًّا. يضع المتحدث الرسمي، بالحديث عن الجماعة، باسم الجماعة، خلسةً وجودَ الجماعة موضع الشك، ويؤسس الجماعة من خلال العملية السحرية المتأصلة في أيِّ فعل من أفعال التسمية. (بورديو ١٩٨٥: ٧٤١)

يؤكد بورديو أن وجود الجماعة والطبقات ليس ناتجًا ببساطة عن البنى الاجتماعية. تُخلَق الجماعات من خلال الشعارات وعمليات التعبئة؛ حيث إن زعيم الحزب السياسي أو النقابة المهنية أو الطبقة الاجتماعية «بتشخيصه شخصًا تخيليًّا، خيالًا اجتماعيًّا، يرفع أولئك الذين يمثلهم من حال الأفراد المنفصلين، ويمَكِّنهم من الحديث والفعل من خلاله وكأنهم رجل واحد. وبالمقابل يتمتع بالحق … في أن يتكلم ويفعل وكأنه الجماعة وقد

جُعِلت رجلًا» (بورديو ١٩٨٥: ٧٤٠). يقع هذا في قلب هذا التصور للفعل، الذي لا يتأتى إلا من خلال التمثيل. في هذه الرواية، يحدث الفعل من خلال تأسيس الجماعات. وفي مستوًى ما، يزعم بورديو أن الجماعات الاجتماعية توجد من خلال القادة والمتحدثين الرسميين الذين يمثلونها، وأنها ستنتفي بوصفها جماعات بانتفاء تمثيلها. ولكن في مستوًى أعمق، يقترح بورديو تصورًا للفعل السياسي مُعرَّفًا بمقتضى ما هو رمزي: «السياسة هي الموقع الأمثل لتأثيرية الرمزي، أي «الفعل الذي يؤدَّى عبر علامات قادرة على إنتاج أشياء اجتماعية، وخصوصًا، الجماعات»» (١٩٨٥: ٧٤١؛ التشديد مضاف). تتضمن هذه التأثيرية السياسية شكلًا من التجريد من الملكية: «لا يمكن للأفراد أن يتشكَّلوا (أو أن يُشكَّلوا) في هيئة جماعات، أي قوةٍ قادرة على أن تُسمَع، على أن تتحدث وتُسمع، ما لم يتخلَّوا عن ذواتهم لصالح متحدث رسمي» (١٩٩١: ٢٠٤). هذا الشكل من أشكال الفعل سيُفهَم في النهاية بمعايير فئتي «الإرادة» و«التمثيل» (فاكون ٢٠٠٤).

الفعل، وفقًا لهذا الفهم، «يؤدَّى من خلال علامات»، وهو أدائي؛ أي إنه يؤدي إلى وضع راهن جديد. فالنقابة المهنية تنشئ الطبقة من خلال تمثيل الطبقة؛ ويخلق الاتحاد الحركة الاجتماعية من خلال تمثيلها. وبهذا تصير الكثرة شخصًا واحدًا؛ كما يزعم هوبز. هذا الفهم للفعل على أنه رمزي من حيث الأساس بالغ الأهمية لنظريات الحركة الاجتماعية: لا يُمكن فهم التجمهر أو الشغب ضمن مبادئ التمثيل، أما الاتحاد المشكَّل بأسلوب عمدي فيُفهَم في هذا الإطار. تقع مقاربات نظريةٌ بيِّنة الاختلاف في إطار هذا الفهم لمركزية الرمزي وفعل التمثيل بوصفه فعلًا أدائيًّا. وبينما صاغه هوبز لأول مرة، ونظَّره بورديو، فإنه يتكرر في أبحاث منظِّري النوع الاجتماعي (الجندر) مثل جوديث باتلر (١٩٩٧) التي كان النوع الاجتماعي من وجهة نظرها علامة أدائية تُنتِج ما تدَّعي تمثيله. أما المنظِّرة السياسية نانسي فريزر فتُقلِقها الاتجاهات السلطوية والمجتمعية التي تتخذها «سياسة الهوية» في الولايات المتحدة، ولكنها تفهم الفعل في الوقت نفسه على أنه «القدرة على التمثيل» (٢٠٠٠: ١١٢). وبينما تركز نظريات الحركات الاجتماعية القائمة على نموذج العملية السياسية على أبعادها الذرائعية، فإنها تؤكد بالقدر نفسه هذا الفهم للفعل على أنه بناء للفئة: يسأل ماكآدم وزملاؤه «لِمَ مثلًا يبذل المشاركون في الحركات الاجتماعية الكثير من طاقتهم في التأكيدات العامة للهويات المشتركة: بالمسيرات، وإظهار الرموز المشتركة، واستعراض التضامن؟» وردُّهم هو: «أن ادعاءً ناجحًا للقيمة الجمعية، والوحدة، والأعداد والالتزام يجلب اعترافًا بصفة لاعب سياسي موثوق به، وقادر على إحداث فرق في الصراع السياسي التالي» (٢٠٠١: ١٤٧، ١٤٨).

النماذج المعرفية المتحوِّلة

على الرغم من الاضطرابات والجدالات الداخلية، تُمكن الإشارة إلى نموذج معرفي سائد عن «الحركة الاجتماعية» مبني على أساس التحولات في المجتمع والثقافة الغربيَّيْن. من جهة، ثمة أولوية مركزية لتشكيل الجماعات التي ربما تتخذ شكل الاتحاد أو المنظمة أو مؤخرًا، المجتمع. ويمكن أن نضع هذه العملية في إطار ظهور أوسع للحداثة الغربية، في أفهام الفضاء المجرد، المحدَّد بالحدود، المكوَّن من الأعضاء المتكافئين وظيفيًّا، وفي فهمٍ حديث جديد للتمثيل، ينشأ منه فهم حديث للفعل الرمزي الذي تكرر بطرائق حاسمة في مقاربات دراسة الحركات الاجتماعية. تتجلى في هذا الإطار فكرة أن الحركة هي شكل من الكلِّية (سواء المنظمة أو المجتمع)، تدَّعي شكلًا من السيادة التي كانت تُفهم فيما مضى على أساس ديني، وأنَّ محلها هو جسد السيد. المثال النموذجي لمبادئ الفعل هذه هو النقابة المهنية، بتركيزها على التفويض والتمثيل والتكافؤ الوظيفي بين الأعضاء، وأهمية الارتباط بالكلية، والارتياب فيما هو أفقي، أي علاقات الشخص بالشخص؛ حيث يفعل المرء بوصفه مفوَّضًا أو ممثلًا، لا بوصفه شخصًا. نشهد هذه المبادئ نفسها منطبقة في نماذج الهوية التي تفهم العضو على أنه «فاعل نافع للجماعة» هذه مبادئ قوية للفعل لا تتغلغل في المنظمات وحدها، ولكن في المدارس الفكرية أيضًا. يشكِّل الفعل بوصفه الرمزي، من خلال أفكار التمثيل والهوية والتفويض والتضامن التي تنساب منه، عالَمًا فكريًّا.

تنطوي أشكال الفعل التي نتصدى لها في هذا الكتاب جميعها على نبذ هذا النموذج المعرفي الذي تؤسَّس فيه الجماعات من خلال فعل التمثيل. وبدلًا «من القدرة على التمثيل»، نجد مبادئ فعل أخرى: الاستشفاء، اللمس، السمع، الإحساس، التحرك. نجد مبادئ التجسيد، كالخبرة، ونمط الحضور والمشاركة في العالم (جورداش ١٩٩٣: ١٣٥). يعني استكشاف أشكال الفعل هذه قطيعة مع الفصل الديكارتي بين الجسد والذات، ووضع الأحاسيس والجسد داخل الفعل. ويثير هذا — كما سنرى — الشك في الفاعل المستقل المعرَّف بإرادته. ويفتح هذا أيضًا المجال للتساؤل عن أشكال البنى الأخرى التي لا يرتبط فيها الفاعلون بالكليَّة كما يقتضي النموذج المدني، ولا يتجردون من ذواتهم بالطريقة التي وصفها بورديو. يحاول كثير من المؤلفين إحداث تحوُّل في الطريقة التي نفكر بها بشأن الحركات، مُبرزين أهمية الشبكة. ومع وضوح أهمية الشبكة، يشير هذا الكتاب إلى وضع الذات المجسَّدة في مركز الفعل، وحالما نفعل هذا، تبدو المفاهيم

الراهنة عن «الشبكة» مجرَّدة، ومسرفة في وقوعها في ثقافة التزامن — عادة ما يحاول الباحثون «رسم خرائط» للشبكات بطريقة تنزع منها التجسيد وتضعها في زمن أحادي البعد (انظر دياني ١٩٩٥؛ دياني وماكآدم ٢٠٠٢). لعل أنماط البنى الأخرى تتيح لنا التفكير في الفعل على أساس الأجساد والزمن، وأستعرض في المناقشة الختامية استعارات الموسيقى والإيقاع، لا الشبكات، لإبدال تصور أقدم عن بنية التمثيل.

الحداثات العالمية

تؤكد الدراسات المقارِنة باطِّراد مشكلات التفكير في العولمة بوصفها انتشار الأشكال الغربية للفردية و«المجتمع المدني». يستند عالِم الاجتماع الإسرائيلي إس إن آيزنشتات إلى كتابات كارل جاسبر ليستخدم مفهوم «الحضارة». ميز جاسبر بين ما يسميه الحضارات «المحورية» و«غير المحورية». ويشير مصطلح «العصر المحوري» إلى الحضارات التي تبلورت خلال الحقبة من عام ٥٠٠ قبل الميلاد وحتى ظهور الإسلام. تُظهر الحضارات التي نشأت في هذه الحقبة وعيًا جديدًا بالمسافة الفاصلة ما بين اليومي، أو العالم الدنيوي، وبين النظام السامي أو المقدس. بالمقارنة مع السامي كان العالم الدنيوي ناقصًا، دونيًّا، مدنسًا، وبحاجة إلى إعادة بناء. أما الأمثلة الرئيسة لهذه الحضارات فهي إسرائيل القديمة، ويهودية الكومنولث الثاني، والمسيحية التي ظهرت منها، واليونان القديمة، والزرادشتية في إيران القديمة، والصين الإمبراطورية القديمة، والهندوسية، والبوذية التي نشأت منها، والإسلام (آيزنشتات ١٩٩٩). وبدلًا من أن تكون انعكاسًا بسيطًا للنظام الاجتماعي (مثلما اعتقد علمانيو القرن التاسع عشر من ماركس إلى عالم الاجتماع الفرنسي إميل دوركيم)، يؤكد آيزنشتات أن الملمح المميز لهذه الحضارات كان هو التوتر بين السامي والدنيوي. هذه النظرة النقدية إلى العالم الاجتماعي، هذه الدعوة للاستبدال والتغيير التي صيغت باسم مبادئ عليا، ارتبطت بظهور نخب مختلفة للجماعات الاجتماعية، مثل المسئولين الدينيين، ورجال الدين، أو المثقفين الذين ادعوا القدرة على الوصول إلى السامي، واستخدموا هذا بطريقة أو أخرى لانتقاد التنظيم الاجتماعي اليومي (آيزنشتات ١٩٩٩: الفصل الأول).

كان هذا يعني أن النظام الاجتماعي لم يعد يُرى على أنه يُظهر مبادئ خالدة أو سامية أو يعبر عنها، ولكن يُرى على أنه بحاجة إلى نوع من التغيير أو الإبدال أو الإكمال، بحيث يمكن أن يتجاوب مع الإمكانية المتاحة من خلال النظام السامي. هذا التوتر بين

السامي والدنيوي كانت له أبعاد مهمة فيما يخص مفاهيم القوة. حينما تبلورت هذه الحضارات اختفى الملك-الإله، وإذا كان الملك أو الحاكم استرد أبعادًا مقدَّسة مهمة، فهو من حيث المبدأ كان قابلًا للمساءلة أمام نظام أسمى. والنتيجة أن ظهرت في هذه الحضارات، كما يزعم آيزنشتات، إمكانية استدعاء حاكم للحساب (١٩٩٩: ٦) — الأمثلة هي أنبياء إسرائيل القديمة، أو المفهوم الصيني للعهد السماوي. لكن هذه الديناميات الحضارية اكتسبت أشكالًا جد مختلفة، مطوِّرة تصورات جد مختلفة للمساءلة، وتصورات مختلفة اختلافًا جذريًّا بشأن معنى إعادة بناء العالم. في الحضارات «الدنيوية» ولا سيما الهندوسية والبوذية، نشأ هذا من داخلها، واتخذ هذا شكل هجر الدنيا وبناء خبرة المؤمن الداخلية. في هذه الحضارات، نادرًا ما كان نقد العالم الدنيوي يركز مباشرةً على النظام السياسي، وحيثما تصدَّت الحركات التي نشأت من خضم هذه النماذج الثقافية لما هو سياسي، نادرًا ما أخذ هذا شكل محاولة إعادة بناء المجال السياسي، ولكنها، بدلًا من ذلك، اتخذت شكل دعوة الحكام إلى الامتثال للمبادئ الخُلُقية التي أُسِّست عليها الأنظمة القائمة (آيزنشتات ١٩٩٩: ١٥). أما الكونفوشيوسية التي يقترح آيزنشتات دراستها بوصفها «حضارة دنيوية»، واكتسبت طابعًا مؤسسيًّا مع تطور الدارسين والدراسات، فلم تهدف إلى إعادة بناء المجال السياسي، ولكنها ركزت بدلًا من ذلك على أهمية الشخصية الفردية والتربية الخُلُقية — وهي موضوعات سنرى أنها مركزية لأشكال الحركات التي نشأت في الصين في الحقبة التي أعقبت «الثورة الثقافية» وتعولمت منذئذٍ. ومن وجهة نظر آيزنشتات، تجمع الحضارات التوحيدية الكبرى — اليهودية، والمسيحية، والإسلام — بين أبعاد مهمة من هذا ومن النماذج المعرفية للحضارات الدنيوية. يمتلك كلٌّ منها توجهًا قويًّا نحو إعادة تشكيل العالم الدنيوي، ويولي كلٌّ منها أهمية بالغة للمجال السياسي بوصفه وسيلة لتحقيق هذا.

لهذا التحليل الحضاري تداعيات مهمة على الطريقة التي نفكر بها في الحركات العالمية الناشئة. أولًا، أنها تبرز حدود التحليلات المبنية على أساس «الرؤية الكونية». فوعينا بمدى تشكُّل الأنماط الاجتماعية من خلال مبادئ حضارية ينبهنا إلى مدى كون كثير من ادعاءات مكانة «الكوني» نتاج خبرات ومسارات تاريخية محددة في حقيقة الأمر. الحداثة الأوروبية هي شكل واحد من أشكال التحديث متزايدة التعدد. والرابطة القوية بين الدولة القومية والهوية الجمعية، التي لعبت مثل هذا الدور المهم في كثير من الدول الأوروبية لم تتجلَّ، مثلًا، في الهند التي لم تطور دولة قومية. تُنتج منابت الثقافات

الأخرى تصورًا للفعل مختلفًا اختلافًا جذريًّا، كما يتجلى في فهم التربية. ولا تتطلع كل هذه المنابت إلى تغيير العالم الدنيوي من خلال تفضيل السياسي، ولا كلها تطور النمط نفسه من المجتمع المدني الذي ظهر في أوروبا. ولا تطور كلها العلاقة الخاصة بين الخبرة الفردية والجمعية التي ظهرت في الاتحاد الحديث، التي يوليها تيلي، عن حق، هذه الأهمية في حالة الحركات الاجتماعية الأوروبية.

الطريقة التي نفهم بها مفهوم الفعل ذاته كامنة في المنابت الحضارية. يفهم تيلي الفعل كما رأينا على أساس «القصدية» — وهو موضوع متكرر في تركيزه على التعمُّد، بينما يؤكد بورديو صفة الرمزية في التمثيل والفعل. يجعلنا الوعي بالمبادئ الحضارية منفتحين على طرائق مختلفة للتحول إلى ذوات والخبرة بالعالم، وطرائق مختلفة للخبرة بالتجسيد والعلاقة بالآخر، وعلى مبادئ مختلفة للنقد الاجتماعي. ويشي كل ذلك بأن الحركات قد لا تتبع بالضرورة المسارات التي نألفها في الحداثة الغربية. لو عرَّفنا «الحركة الاجتماعية» بأنها «المكافئ الوظيفي» للحزب السياسي وجماعة المصلحة، فحينئذٍ سنكون عرَّفنا مفاهيم جوهرية للفعل والاتصال والعلاقات بالآخر وفق الشروط التي ظهرت في الغرب. وهذا يشوِّه نظرتنا، باستبعاد كل الخبرات والحركات التي لا تتوافق ومبادئ الفعل والثقافة التي ظهرت في سياق التحديث الأورو-أمريكي، أو اعتبارها تعبيرات دفاعية عن العجز عن التعامل مع التحديث ومتطلباته. يفرض هذا مزاجًا من التماثلية يُدرَك على نحو متزايد على أنه شكل من أشكال العنف، على أنه رفض للاعتراف. وليس هذا شأنًا فكريًّا محضًا؛ ولكنه شأن أخلاقي أيضًا.

هوامش

(١) يرى البحث المعاصر أن الحالات الفعلية لاجتماع بلدة نيو إنجلاند العام، على الرغم من أهميته للخيال السياسي الأمريكي، كانت أقل بكثير من دورها الذي اعتاد الخيال الأمريكي افتراضه (انظر فرانسوا ونيفو ١٩٩٩).

الجزء الثاني

من مناهضة العولمة إلى مبادئ الخبرة

الفصل الثالث

الفعل المباشر: من المجتمع إلى الخبرة

ترجع أصول الفعل المباشر إلى الاحتشادات الكبيرة في أواخر عقد التسعينيات من القرن العشرين. ظهر الفعل المباشر أولَ الأمر في الحركة المناهِضة للطاقة النووية في الولايات المتحدة في أوائل السبعينيات، ولعب دورًا محوريًّا في فعل حركة «تحالف المحار» (الكلامشيل ألايانس) ضد الطاقة النووية في سيبروك، نيوهامبشير. ومن هناك، عُمِّم عبر الولايات المتحدة من خلال سلسلة من احتلالات المواقع التي كان مُخطَّطًا بناءُ المفاعلات النووية عليها، وأشهرها ما جرى في موقع ديابلو في كاليفورنيا (انظر جاسبر ١٩٩٧)، في عمليةٍ توضِّح نموذج السيولة الذي صاغه أوري (٢٠٠٢). في الولايات المتحدة، لعب الفعل المباشر دورًا مهمًّا في ظهور حركة «الأرض أولًا!» (إيرث فيرست!) التي لعبت دورًا أساسيًّا على مدى عقدٍ في تطويرِ أشكالٍ جديدة من الفعل. وبينما أصبحت حركة «الأرض أولًا!» في الولايات المتحدة مغلقةً ومنكفئة، بما أدَّى إلى انهيارها المؤثر، فقد نشأت من ثقافتها وفعلها حركةُ «مجتمع الضجيج» (روكوس سوسَيتي) التي كان لها أن تلتقي مع تقاليد الفعل الثقافي التي مثَّلَتها شبكة «الفن والثورة» (آرت آند ريفوليوشن) في كاليفورنيا، التي نشأت منها حركة «شبكة الفعل المباشر» (دايركت أكشن نتورك) التي لعبت دورًا حاسمًا في نجاح فِعل سياتل ضد منظمة التجارة العالمية.

فاض الفعل المباشر الذي ظهر في الولايات المتحدة على بريطانيا في بدايات التسعينيات، حينما تَبنَّى طلابُ الجامعات البريطانية حركةَ «الأرض أولًا!» ونموذجَ فعلها. ولكن هذا تغيَّرَ تغيُّرًا جذريًّا في بريطانيا نتيجةَ التعرُّض لثقافة الشباب والفعل المناهِض للطرق؛ ولذلك، بينما انهارت «الأرض أولًا!» في الولايات المتحدة انهيارًا مؤثرًا، فإنها نضجت في بريطانيا لتصبح حركة «استعادة الشوارع» (ريكليم ذي ستريتس)، التي ستلعب فيما بعدُ دورًا أساسيًّا في ظهور شبكة «الفعل العالمي للناس» (بيبلز جلوبال أكشن).

وفي أوروبا القارية، يتبع الفعل المباشِر مسارًا مختلفًا مرةً أخرى، بسبب خلوِّها من حركات مهمة مناهِضة للطاقة النووية. في فرنسا مثلًا، ينشأ الفعل المباشر من النزعة الإنسانية الجديدة التي تطوَّرت في ذلك البلد في أواخر الثمانينيات وأوائل التسعينيات، مقترنةً بثقافة الشبكات «بلا حدود» مثل «أطباء بلا حدود»، أو المطالبة بالفعل المباشر ضد الجوع والتشرد، وهي شبكات أدَّت إلى تطوير أشكال الاتحاد، من قبيل «الاتحاد من أجل فرْضِ ضريبة توبن لمساعدة المواطنين»، الذي يمكن النظر إليه على أنه شكلٌ جديد من أشكال الفعل، مَصوغ داخل شكلٍ أقدمَ من أشكال التنظيم. وفي إيطاليا، تلعب المراكز الاجتماعية دورًا محوريًّا؛ إذ تؤدي دوْرَ نقاطِ تلاقٍ للثقافات الشبابية البديلة. وفي شمالي أوروبا، تلعب ثقافاتُ الشباب أيضًا دورًا محوريًّا؛ حيث تحتلُّ العلاقةُ بالعنف مكانةً مهمة في أشكال الفعل المباشر — كما في التخريب والأفعال التي طوَّرتها حركة «تحرير الحيوان» (أنيمال ليبريشن) (بيترسون ٢٠٠١).

هذه الأشكال من أشكال الفعل والحركة تُشكِّلها السياقات والتقاليد القومية. ليست أمثلة لثقافة كوزموبوليتانية عالمية. النزعةُ الإنسانية الجديدة التي برزت في فرنسا في الثمانينيات لا نظيرَ لها في الولايات المتحدة، والحركةُ المناهِضة للطاقة النووية التي كانت بالغةَ الأهمية في بريطانيا لم تكن ذات بال في فرنسا. تطوُّرُ الفعل المباشِر هو مثال لمسارات ثربون (٢٠٠٣) «المتداخلة» أو «الصِّلات الجزئية» التي وصفها أوري. بينما انهارت «الأرض أولًا!» بشدة في الولايات المتحدة، أُعِيدَ تشكيلُ نموذجِ الفعل الذي طوَّرته في سياق الصراع ضد الطرق في بريطانيا، مُفْضِيًا إلى ظهورِ حركةِ «استعادة الشوارع»، التي ارتدَّت بدورها إلى الولايات المتحدة في أواخر التسعينيات، وكذلك إلى بلدانٍ مثل إيطاليا وأستراليا. ولعبت جماعاتُ الاهتمام المشترك ومجالسها التمثيلية، التي ظهرت أول الأمر في سياق «تحالُف المحار» في مدينة سيبروك عام ١٩٧٥، دورًا مهمًّا في سياتل عام ١٩٩٩؛ حيث ظهرت أيضًا بصفتها شكلًا أساسيًّا من أشكال التنظيم في الفعل الذي جرى في مدينة إيفيان ضد مجموعة الثماني الكبرى في يوليو ٢٠٠٣. «استعراض الطريق» الذي طوَّرَتْه «الأرض أولًا!» متضمنًا السفر بين المدن من أجل إنشاء الشبكات وتنظيم الفعل، هو إشارة إلى المكانة المهمة التي حظيت بها «الكرافانات» في فعل مناهضة العولمة، ويؤكد أهمية مبادئ خبرة مرتبطة بالنزوح والارتحال. تنساب أشكالُ الفعل من شبكةٍ إلى أخرى في عملية تُضَخِّمها الإنترنت وشبكات الاتصالات، مثل: شبكة «إنديميديا» في الولايات المتحدة، أو شبكة «تكتيكال ميديا كرو» في إيطاليا. وسنشرع في هذا الفصل في

كشف تدفُّقات الخبرة هذه؛ حيث تلعب الموسيقى دورًا أكثرَ أهميةً مما تلعبه إجراءات الاجتماعات، وحيث نجد بدلًا من الاتحادات شبكاتٍ معقَّدةً من الارتحال والحيوية.

«تحالف المحار»: جماعات الاهتمام والمجتمع النموذجي

يمكن تلمُّس جذور الفعل المباشر في حركةِ مُناهَضةِ الطاقة النووية، والاستراتيجية التي طوَّرتها على مر السبعينيات، باحتلال المواقع المخطَّط إنشاء المفاعلات فيها. وكان من أهم نماذج هذه الحركةِ «تحالفُ المحار» الذي نشأ في سيبروك (نيوهامبشير) من عام ١٩٧٥ إلى عام ١٩٧٧، مُستلهَمًا من احتلالات المواقع التي جرت في فرنسا وألمانيا. كان لأولئك المنضَوِين في هذا الفعل تاريخٌ من المشاركة في الحركة الطلابية لمُناهَضة الحرب، وكان الاحتلال في سيبروك متأثرًا بقوةٍ بتقاليد العصيان المدني السِّلْمي التي ابتدعَتْها جمعية خدمة الأصدقاء الأمريكيين (الكويكرز)، التي لعبت دورًا محوريًّا في كلٍّ من حركات السلام وحركات الحقوق المدنية في العقد الأسبق.

كانت هذه الحركات منغمسةً في فعل الحقوق المدنية تحديدًا، وكانت جماعات صغيرة مكوَّنة من أناسٍ ملتزمين بدعم بعضهم بعضًا خلال المواجهات مع الشرطة والآخرين الذين يُحتمَل أن يُناصِبوهم العداء. وعادةً ما تشكَّلوا من خلال عمليات «تدريب». سبق أن لعبوا دورًا بارزًا في الرد بأسلوب سِلْمي على عنفِ الشرطة خلال مرحلة الحقوق المدنية، وتبنَّاهم «الكويكرز» خصوصًا الذين نظَّموا تدريباتٍ للنشطاء في سيبروك. وبدلًا من الولاء لمنظمة مجردة، أو خبرة يكون فيها الناشط وحيدًا وسط آلاف الوجوه المجهولة، بنى كلُّ ناشطٍ عبر جماعةِ الاهتمامِ المشترَك روابطَ مُسانَدةٍ قوية مع عددٍ قليل من الناس، وخلال الفعل — الذي كان يُحتمَل أن يصطبغ بالمُواجَهة العنيفة — كان من شأن ولائهم أن يُوجَّه إلى هذه الجماعة الصغيرة.

في الفعل المناهِض للطاقة النووية الذي بدأ في سيبروك، اعتادت جماعات الاهتمام خلال احتلال موقع ما أن تتكتل في مناطق محددة، مع إرسالِ كلٍّ «قرية» من جماعات الاهتمام مُمثلا ليشارك في المجلس التمثيلي الذي كان عليه التعامُل مع المسائل المستجدة، وأن يكون مسئولًا عن التفاوض مع الشرطة. يشير هذا إلى تحوُّلٍ في دورهم؛ من مجردِ طريقةٍ لتنظيم الفعل — المُقاوَمة السِّلْمية للاعتقال — إلى مبادئ للتنظيم. واتسع هذا الدور في سيبروك لأن النشطاء طالَبوا في أعقاب الاعتقالات بأن يبقوا جزءًا من جماعات اهتمامهم، بينما كانوا رهْنَ الحبس (إبشتاين ١٩٩١: ٦٨). والنتيجة أن جماعات الاهتمام،

بوصفها أسلوبًا للفعل مُصمَّمًا ليسمح للناس بمقاومةِ الاعتقال مقاومةً ناجحة وسِلْمية، صارت مبدأً يمكن أن تنتظم المجتمعات وفقًا له. خلال الدفاع عن جماعة الاهتمام، كان الفاعلون يدافعون عن مجتمعهم — الموضوعات التي أرسَتْ أُسسَ سياسةِ الهُوِيَّة التي نشأت فيما بعدُ في الولايات المتحدة.

سرعان ما قُلِّد احتلالُ سيبروك على امتداد البلاد، لاعبًا دورًا أساسيًّا في ميلاد الحركة المُناهِضة للطاقة النووية الأمريكية بالجمع بين احتلال المواقع والمجتمع النموذجي. في سيبروك، التقت ثلاثة تقاليد أمريكية مؤثرة: الاحتجاج الأخلاقي ذو الأساس الديني؛ والثقافةُ المضادة وحركة المعيشة الجماعية اللتان كانتا بالغتَي الأهمية للثقافة الأمريكية؛ والدفاعُ عن التقاليد المحلية والديمقراطية المحلية، مع إيلاءِ أهميةٍ كبيرة لاجتماع البلدة والاستفتاءات المحلية (إبشتاين ١٩٩١). أثمَرَ الفعلُ ما هو أكثر من مُعارَضةِ إقامةِ محطةٍ نووية؛ بشَّر بمجتمع، وأصبح هذا مهمًّا على نحوٍ مُتزايدٍ فيما أصبح فعلًا مباشرًا من أفعال «الثقافة الفرعية»، «معرَّفًا بقيمٍ إيكولوجية سِلْمية قانونية، وبإجراءاتٍ داخلية مرتكزة إلى صنعِ القرارات الوفاقية وجهودِ إنشاء المجتمع» (جاسبر ١٩٩٧: ١٨٩). ويزعم الباحثون الذين استكشفوا هذه الحركة، أنها بتطوُّرها ازدادت انغلاقًا، مع بقائها لصيقةً بفئة الحركات التي تنتمي لمرحلة الستينيات، وتَلَخَّصَ هذا الانغلاق بالإشارات المستمرة إلى أشكال المجتمع اليوتوبي الذي تكوَّنَ من خلال خبرة السجن (جوبك ١٩٩٣: ٨٤).

بغضِّ النظر عن هذا، فإن موضوعاتِ الفعل المباشِر، وجماعاتِ الاهتمام، ومجالسَها التمثيلية، ظهرت بقوةٍ في الفعل المناهِض للعولمة في أواخر التسعينيات. ولكي نفهم هذا، نحتاج إلى أن نستكشف تطوُّرَ الفعل المباشر وتحوُّلاته في مجال الفعل البيئي. والحالة المرجعية الرئيسة هنا هي «الأرض أولًا»!

المحاربون من أجل الطبيعة: «الأرض أولًا»!

أنشئت حركة «الأرض أولًا»! أثناء رحلة تخييم خاضها خمسة شبان إلى صحراء البينكارت عام ١٩٨١. كان الهدف هو الكف عن الحديث والنقاش، وبدء الفعل. وحدث أول فعل ملموس من قِبَل «الأرض أولًا»! في صبيحة الاعتدال الربيعي عام ١٩٨٢، حينما التَفَّ إسفين بلاستيكي أسود بطول ١٠٩ ياردات، وعَرْض مستَدَق من ١٢ قدمًا إلى قدمين اثنين عند واجهة سد «جلِن كانيون» في كلورادو. وفي سياق الجدل بشأن السد وتدمير البراري الذي انطوى عليه الإضرار بالأنهار، لقي هذا الفعل شعبية قومية بسبب القوة

التي اكتسبتها صورة ما بدا صدعًا مهولًا يوجد أدنى واجهة السد، موحية بقوة النهر في تحرره من سجنه البشري الصنع (انظر: http://www.hcn.org/allimages/1995/mar20/graphics/950320.001.gif).

كان هذا بداية سلسلة من الأفعال هدفت في مجموعها إلى توفير الحماية والحرية للأنهار التي تعترضها السدود، أو الغابات المهدَّدة. وأُتبِعت هذه الأفعال المبكرة في يونيو من ذلك العام بـ «استعراض طريق»، رحلة امتدت ثلاثة أشهر بهدف نشر الرسالة وإشراك أناس جدد. اتبعت حركة «الأرض أولًا»! مسارًا جد مختلف عن مسار حركة مناهضة الطاقة النووية الأمريكية. غابت الإشارة إلى اجتماعات البلدة؛ وطغت بدلًا من ذلك موضوعات المجتمع القَبَلي (ولو في تصور النشطاء)، وكذلك موضوعات الموسيقى والشعر. ولعبت الموسيقى (وما زالت تلعب) دورًا أساسيًّا في حركة «الأرض أولًا»! في الولايات المتحدة، إلى جانب استعراضات الطرق، و«تجمع قَبَلي» سنوي، هو «لقاءات النهر المستدير» (المؤسس على أسطورة أن النهر يتدفق إلى نفسه، والذي يستخدم لفظ «راندفو» لوصف اجتماعات الأمريكيين الأصليين التقليدية). ارتبطت هذه اللقاءات بخبرات الانفلات من المعايير الخُلُقية الاجتماعية، وارتبطت في السنوات المبكرة باستهلاك كبير للكحول.

كان الشبان الذين أنشئوا حركة «الأرض أولًا»! متأثرين تأثرًا واضحًا برواية إدوارد آبي «عصابة العرقلة» الصادرة عام ١٩٧٦، وتصف المغامرات البطولية لمجموعة من المدافعين البيئيين الرحالةَ الذين كانوا يُفجِّرون الجسور للدفاع عن البراري. وفي عام ١٩٨٥، نشر ديفيد فورمان الذي كان في قلب حركة «الأرض أولًا»! كتاب «الدفاع الإيكولوجي: دليل عملي للعرقلة»، بتقديم من آبي. وفيه يعلن رؤيته للفعل المباشر، موحيًا بتأييد دق المسامير في الأشجار وتخريب عمليات قطع الغابات، وتفجير الجسور. ومن وجهة نظر فورمان و«الأرض أولًا»! كان الفعل حاسمًا: «الفعل هو المفتاح. الفعل أهم كثيرًا من السفسطة الفلسفية أو التنقيح اللانهائي للمعتقَد ... فلتحدِّد أفعالُنا تفاصيل معتقَدنا» (مقتبَس في لي ١٩٩٥: ٥٧). عارضت «الأرض أولًا»! المجتمع والتنظيم الصناعيين، وأصرَّت على أنها حركة، وأنها ليست منظمة. وجمعت بين السيطرة القوية على التوجهات الأساسية، وثقافة ركزت على الاستقلالية الذاتية والفعل المحليَّيْن.

أخذ فورمان ينظر باطراد إلى البشر على أنهم هم بذواتهم سبب الدمار الإيكولوجي للكوكب. وعلى مدار الثمانينيات، ازداد البعد «الرؤيوي» (نسبة إلى «سفر الرؤية» المتنبئ بنهاية العالم) لكتابات فورمان في مجلة «إيرث فيرست»! مدافعًا عن التعقيم الجبري

للناس في الولايات المتحدة عقب ولادة الطفل الأول. وعلى مر الفترة بين عامي ١٩٨٧ و١٩٩٠، أثار هذا التوجُّه، الذي رافقه فرض مكتب التحقيقات الفيدرالية ضغطًا متزايدًا على الحركة، توترًا متصاعدًا داخل «الأرض أولًا»! أصبحت مجموعة محيطة بفورمان «رؤيوية» على نحو متزايد، مؤمنة بأن الحضارة الصناعية توشك أن تنهار، وأنه سينشأ من هذا الانهيار نمط جديد من الخبرة الإنسانية، مندمجة في العالم الطبيعي وليست مسيطرة عليه. وعرَّفت مجموعة أخرى نفسها بأنها «اجتماعية»، متطلعة إلى الارتباط مع منظمات العمال، وتنظر إلى الدمار البيئي على أنه نتاج للسعي الرأسمالي للربح أكثر منه نتيجة للجنس البشري بذاته. وبدأ أنصار توجُّه مركزية الحياة يُئوِّلون الأحداث على أساس دمار قادم حتمي ومرغوب للحضارة الإنسانية، دمار من شأنه أن يؤسس كوكب أرض محرَّرًا. ومن هذا المنطلق تساءل ديفيد كونر، أحد حلفاء فورمان المقربين، في مقال له عام ١٩٨٧ عما إذا كان الإيدز هو «الاستجابة لدعاء مناصري البيئة»، مؤوِّلًا تطور الإيدز على أنه «رد جايا» (الأم الأرض) على الزيادة السكانية، والتلوث، والتمييز بين الكائنات. يحمل عدد ديسمبر ١٩٨٧ من مجلة «إيرث فيرست»! مقالًا كتبه فورمان، مؤكدًا أن «وباء الإيدز، بدلًا من كونه بلوى، هو تطور محبَّذ في التدهور الحتمي للمجتمع السكاني البشري» (مقتبس في لي ١٩٩٥: ١١٠). وفي يونيو من ذلك العام نفسه، شُكلت حركة «ائتلاف الإيدز لتحرير القوة» (إيدز كوليشن تو أنليش باور–آكت أب) بعد مسيرة استعراضية للمثليِّين في نيويورك. تؤكد مناقشة أنصار البيئة الراديكاليين تلك لمنافع الإيدز من زاوية الكوكب المسافة الاستثنائية التي تفصل ما بين هذين التيارين من تيارات الفعل المباشر. وعلى امتداد التسعينيات، مرَّت «الأرض أولًا»! بسلسلة من الانشقاقات والتصدعات، انتهت بانقسامها؛ إذ انتصرت الجماعة الإيكولوجية الاجتماعية على الجماعة الإيكولوجية العميقة.

تزعُم مارثا لي (١٩٩٥) أنه يمكن فهم حركة «الأرض أولًا»! على النحو الأمثل باعتبارها حركة ألفية. والمقصود أن «الأرض أولًا»! توصَّلت إلى رؤية بأن التطور التكنولوجي للمجتمع الصناعي وتدميره البراري سيُفضي إلى انهيار إيكولوجي محدق، من شأنه أن يجلب معه نهاية المجتمع الصناعي. وكان انهيار «الأرض أولًا»! محتومًا بمجرد ترحيب تيار مركزية الحياة بالإيدز بوصفه فعل الأرض الأم للتخلص من الآفة البشرية. اعتنق هذا التيار الألفي داخل «الأرض أولًا»! على نحو متزايد صيغة من النزعة النجاتية، مستمدًّا من لغة الناجي والهالك، والنقي والملوَّث. وصار هذا التضاد جليًّا

أيضًا في الكتابات اللاحقة التي كتبها مرجع الحركة الفكري، إد آبي، الذي دعا في عقد الثمانينيات إلى إغلاق الحدود بين المكسيك والولايات المتحدة، واصفًا المهاجرين بأنهم يلوِّثون البلد. كان المحاربون من أجل الطبيعة يُسحَبون على نحو متزايد في دوامة الطائفة المحفوظة في عالم المهلَكين. لكن ما يجدر إدراكه بشأن «الأرض أولًا»! هو قابليتها لنوع من الخبرة الفردية، خبرة وحشية (ومن هنا أهمية الكحول)، متحررة من إلزامات المبادئ الخُلُقية الاجتماعية. يتباين التركيز على الفعل بوصفه نقيض الجدل تباينًا شديدًا مع الأهمية الاستثنائية التي تمنحها المجتمعات النموذجية الأمريكية للصياغة وللنقاش. كانت «الأرض أولًا»! رائدة مبادئ فعل مؤثرة منذ فعلها الأول ضد سد يستأنس نهرًا وحشيًّا. استندت الحركة إلى مقولات ديونيسيس؛ حيث يعني أن تكون حرًّا أن تكون وحشيًّا؛ ومن هنا تنبع أهمية تحرير الطبيعة، والأهمية الاستثنائية للبراري لدى هؤلاء الشباب. كانت خبرة «الوجود» في «البراري» حاسمة لميلاد حركة «الأرض أولًا»! وتطوُّرها؛ حيث يستطيع الناس أن يكونوا مفعمين بالحيوية. ومع ذلك، بينما دمرت «الأرض أولًا»! نفسها في الولايات المتحدة، فإنها اتخذت مسارًا مختلفًا جذريًّا في المملكة المتحدة؛ حيث التقت مقارعة الثقافة الصناعية مع ثقافة الشباب على نحو خلق شكلًا جديدًا من أشكال الفعل، مؤسِّسًا ثقافة عامة — الحركة البريطانية المناهضة للطرق.

مناهضو الطرق

حينما كانت «الأرض أولًا»! في الولايات المتحدة آخذة في السقوط في فخ التضاد بين الناجين والهالكين، كانت منشوراتها الترويجية ومجلاتها تُتداول عالميًّا. وبالاعتماد على الشبكات الموجودة في حركة السلام البريطانية (ولش ٢٠٠١) وعلى تقليدها في احتلال المواقع الذي طُوِّر في جرينهام كومن بالتحديد (انظر روزنايل ١٩٩٥)، حاولت حركة «الأرض أولًا»! البريطانية حديثة التشكيل في أواخر عام ١٩٩١ أن تفرض حصارًا على محطة دَنْجِنِس للطاقة النووية. وكان الهدف هو بناء صلة بين السلام والاهتمامات البيئية، بالزعم بأن من شأن المحطة النووية أن تُعرِّض التوازن الإيكولوجي الهش للموقع للخطر (بأسلوب يذكِّرنا «تحالف المحار» في عام ١٩٧٥). وكما ذكر وول (١٩٩٩)، كان الموقع، باعتباره من أنأى أقاليم إنجلترا، من أقرب المواقع إلى «البراري» في بريطانيا. وفشل هذا الفعل. ولم يتمكن المنظمون، على الرغم من جهودهم، إلا من حشد مجموعة صغيرة لا يتجاوز عددها ٦٠ شخصًا، واتضح أن محاولة الدفاع عن البراري بالطريقة التي فُعل بها ذلك في

الولايات المتحدة لم تكتسب الزخم اللازم. وهكذا انتقل الفعل إلى إعاقة واردات الأخشاب الماليزية (وول ١٩٩٩). وشهد ذلك العام أيضًا الفعل الأول ضد مجموعة الدول السبع الكبرى الذي انبثق من الحركة البيئية: تسلَّق بعض أفرادها عامودًا، وعلقوا لافتة، في فعل شارك فيه ٢٠ شخصًا. لكن في عام ١٩٩٧ الذي كان مقررًا أن تجتمع فيه مجموعة السبع الكبرى في بريطانيا، كان عليها مواجهة ٦٠٠ ألف محتج. وأعقبت القمةَ سلسلةٌ من الأفعال ضد استيراد الأخشاب من الغابات المطيرة ومعالجتها، متخذة عمومًا شكل احتلال مستودَعات الأخشاب (وول ١٩٩٩).

وكان من شأن الحدث الجلل أن يتحول إلى فعل مضاد للسيارات. في أواخر الثمانينيات، بشَّرت الحكومة البريطانية بزيادة هائلة في طول الطرق وأهميتها في البلد، مع وضع النقل البري في مركز استراتيجيات البلد الرامية إلى التحديث الاقتصادي، على نحو يشبه كثيرًا ما حدث في عام ١٩٧٢ حينما كشف ريتشارد نيكسون عن برنامج طموح لبناء الطاقة النووية. كان الأمر أكثر من استراتيجية اقتصادية. وتضمَّن صورة لبريطانيا تجتازها بكثافة شبكة طرق، جالبة معها فرصة اقتصادية ودولة متكاملة. كانت السيارات والطرق في مركز الخيال التحديثي، بما يشبه كثيرًا اكتساب الطاقة النووية مثل هذه الأهمية الرمزية في التحديث الأمريكي أو الفرنسي في السبعينيات. في بريطانيا، اشتمل هذا الخيال التحديثي على تدمير الماضي، منذرًا بتدمير نحو ٨٠٠ أثر تاريخي مسجَّل بحلول عام ٢٠٢٥.

اتُّخذ أول فعل مضاد للسيارات مارسته «الأرض أولًا»! شكل احتلال جسر بلدة برينجتون السياحية في الكريسماس عام ١٩٩١. ركز هذا الفعل الأول على دور السيارة بوصفها ملوِّثًا، لكونها مصدرًا للكيماويات السامَّة. لكن سرعان ما تغيَّرت الموضوعات المتضمَّنة. بعد أربعة أشهر، في أبريل ١٩٩٢، أطلقت «الأرض أولًا»! حملة «استعادة الشوارع»؛ حيث كان الهدف هو «عمل أفعال مباشرة سلمية ومبتكرة، واسترداد شوارع لندن من السيارات والزحام، وإعادتها إلى الناس» (منشور «إيرث فيرست»! في وول ١٩٩٩: ٦٣). وفي أغسطس ١٩٩٢، دُمِّرت سيارة في هايد بارك لندن، وهو الفعل الذي اشتمل على قراءات من كتاب هيلثكوت ويليامز بعنوان «أوتوجيدون» الذي يبرز ما يسببه الاعتماد على السيارات من هلاك اجتماعي، فضلًا عن الهلاك البيئي.

كان لفكرة الفعل المباشر والممارسات القسرية التي كانت محورية لدى حركة «الأرض أولًا»! في الولايات المتحدة صدًى قوي وسط النشطاء الشبان في بريطانيا. ويرجع هذا إلى

أن «البراري» ليست مجرد ضرب من المناظر الطبيعية، ولكنها نموذج ثقافي: هي الآخَر بالنسبة لكل ما هو حضاري؛ هي القوة والخطر الخام في مقابل الاستئناس؛ هي الحرية في مقابل الروتين. لقد فشل فعل «الأرض أولًا»! المبدئي في بريطانيا؛ هذا الفعل الذي سعى إلى ربط حركات السلام والحركات البيئية من خلال الدفاع عن البراري ضد الطاقة النووية، ولا يرجع السبب في فشله إلى مجرد الافتقار إلى «البراري» في بريطانيا، فمعاني المناظر الطبيعية في بريطانيا مختلفة اختلافًا جذريًّا بالمقارنة بالبراري التي نجدها في الولايات المتحدة، وسيظهر هذا بقوة في حملة مناهضة الطرق.

توِيفورد داون

بُنيت المرحلة المبكرة من مناهضة «الأرض أولًا»! للسيارات بطريقتين مختلفتين تمامًا؛ الأولى تتجلى في الموضوعات المبكرة التي ظهرت في التسعينيات، حينما اشترك أعضاء «الأرض أولًا»! مع الاتحادات المحلية في تويفورد داون في منع مدِّ طريق سريع مقترح. طَبَعَت الجماعة حديثة التكوين منشورات تدين السيارات بوصفها «محور التراكم الرأسمالي»، واصفة السيارات بأنها الصناعة الرئيسة في «أسلوب الإنتاج الفوردي» (ساوث داونز إيرث فيرست)! وأبرز هذا الشكل الماركسي التقليدي نسبيًّا تحليلًا طبقيًّا تقليديًّا، تحليلًا كانت فيه السيارات بنية تحتية تكنولوجية للنظام الرأسمالي. كان لهذا التحليل أن يتغير خلال لفعل في توِيفورد داون.

تقع تويفورد داون في التلال الطباشيرية بمنطقة ساوث داون في إنجلترا، بالقرب من مدينة وينشستر القروسطية في هامشير. كان من المُزمَع مد الطريق إم٣ (الواصل بين ساوثامبتون ولندن) عبر المنطقة التي تحظى بقيمة معمارية وأركيولوجية وحيوية برِّية. وبينما كانت منحدرات تويفورد داون الطباشيرية تتمتع بالحماية البيئية، فقد أُوقِفت هذه الحماية إداريًّا للسماح بتشييد الطريق. فشلت مساعي الضغط والتمثيل التقليدية الموجهة إلى أعضاء البرلمان في منع تشييد وصلة الطريق المزمعة. وصل «رحَّالان جديدان» إلى الموقع خلال سفرهما، وقرَّرا نصب مخيَّم، والتعرف بقدر أكبر على المنطقة. وبينما كان المحافظون المحليون يحاولون منع تشييد الطريق من خلال ممارسات الضغط والتمثيل، كانت لـ «الرحَّالَين الجديدَيْن» صلات وشبكات أخرى؛ إذ قررا التخييم هناك، والتطلع إلى إشراك آخرين في الدفاع عن الموقع. وفي أعقاب تظاهرات صغيرة، نجح نحو مائة شخص في فتح محبس مياه في موقع البناء، فأغرقوا معدات البناء. وجذب هذا الفعل اهتمام

وسائل الإعلام، مؤكدًا قوة الفعل المباشر في مقابل ممارسة الضغط وكتابة الرسائل. وفي أعقاب هذا النجاح قرر أولئك الحاضرون في الموقع إقامة معسكر احتجاج.

صار المعسكر ذخيرة احتجاج مهمة في بريطانيا، وخصوصًا منذ المعسكر الطويل المدى الذي أقامته النساء في جرينهام لمعارضة إدخال الصواريخ ذاتية التوجيه إلى البلاد (روزنايل ١٩٩٥). كانت النساء اللائي لعبن دورًا محوريًّا في جرينهام جزءًا من الفعل المبكر في تويفورد، ولعبن دورًا محوريًّا في قرار إقامة المعسكر. واعتمدت الاستراتيجية كذلك على احتلالات الغابة التي طورتها حركة الغابات المطيرة (وول ١٩٩٩: ٦٧). دام المعسكر نحو عامين، متضمنًا في ذروته بضعة آلاف من الناس. واعتاد الناس أن يزوروا الموقع، ويمضوا أيامًا أو أسابيع؛ ونتيجة ذلك، اتسعت الاتصالات والشبكات، محرِّكة عملية حدثت فيها من عام ١٩٩٢ إلى عام ٢٠٠٠ احتلالات مناهضة للطرق في بريطانيا.

ومن خلال حراك الناس، قادمين ومغادرين، ومن خلال التغطية الإعلامية كذلك، ارتبطت هذه المعسكرات مع غيرها من صور التغيير الثقافي الذي كان جاريًا في بريطانيا. اشتملت إحداها على وجه الخصوص شبكات «رحالة العصر الحديث» المتنامية (هرينجتون ٢٠٠٠)، وكانت الأخرى هي ثقافة المهرجانات التي ظهرت حول المواقع التاريخية مثل ستونهِنْج. وعلى مر التسعينيات، اتسعت ثقافة الرحالة لتصبح معملًا ثقافيًّا مرتكزًا على تطوير أنماط حياة ارتحالية، وثقافة انتقائية تتضمن الراديكاليين الحضريين، وحفلات الهذيان وتعاطي المخدرات، وثقافة الرقص، والأنظمة الصوتية، والمهرجانات، والروحانية، وتمارين اللياقة والنزعات النباتية، ونزعات مناصَرة البيئة، وكذلك النسوية الباطنية (لرواية مشارك، انظر ديرلينج ١٩٩٨). وفي الوقت نفسه، ثمة أجزاء مهمة من ثقافة الرحالة مكوَّنة من الناس الذين أُبعدوا أو أُضيروا بسبب الثقافة الحضرية، المشردين والمطرودين من المستشفيات العقلية الذين لا يجدون مكانًا لهم في المدينة ما بعد الصناعية (مارتن ٢٠٠٢). التقت الأعداد المتزايدة من الرحَّالة مع نمو المهرجانات الثقافية والموسيقية المقامة على مواقع يُنظر إليها على أنها مشحونة بأشكال غامضة من الطاقة والتميز مثل ستونْهِنج، ورولرايت ستونز، وإيفبري، وسيسبري، وتشانكتونبري رينجز، ومالفيرن هيلز. كان هناك تاريخ حديث للصراع على دخول مثل هذه المناطق؛ إذ أدت المصادمات العنيفة في ستونهنج عام ١٩٨٥ إلى فرض «منطقة حظر» استمرت عشر سنوات. وخلال هذه الفترة واصلت التطور شبكةٌ من المهرجانات الموسيقية الكبيرة المناهضة للتجارة، مرتبطة بتجارب ثقافية تدور موضوعاتها حول الاستشفاء، والغذاء،

والديانات الطبيعية، وارتبط كثير من هذه المهرجانات بالاحتفالات بالدورات الطبيعية مثل الانقلاب الشمسي.

على مدار الثمانينيات من القرن العشرين، اتخذت الحركة البيئية البريطانية مبدئيًّا شكل حركة «محافَظة». واندمجت بقدر كبير في نظام جماعات المصالح، باجتماعها بانتظام مع صانعي السياسة (روتس ١٩٩٥)، ومرت بالتغيرات التي اعتبرها جامسون (١٩٧٥) حاسمة للحركات الاجتماعية الناجحة، وهي اكتساب السمات البيروقراطية والمهنية. انتهجت منظمات مثل «السلام الأخضر» و«أصدقاء الأرض» ممارسات الشركات، من إدارة نظام بريد الأعضاء (جوردان ومالوني ١٩٩٧)، إلى دمج المشورة القانونية في استراتيجيات الحملة. وافترض علماء الاجتماع الذين حاولوا فهم لماذا لم تتطور الحركة البيئية تطورًا ملموسًا في بريطانيا على مر الثمانينيات أن ذلك كان بسبب أن الطبيعة المؤسسية القوية لحزبي العمال والمحافظين كانت تعني أن الحياة الاجتماعية والثقافة السياسية في البلد ظلتا تحت سيطرة التضاد بين الشركات والعمال، مع بقاء الموضوعات الجديدة مثل الإيكولوجيا هامشية في ثقافة سياسية يهيمن عليها الالتزام بالنمو الاقتصادي (أيرمان وجامسون ١٩٩١). على امتداد تواجُد الحركة البيئية البريطانية، بدا أنها تتبع المسار الذي رسمه منظِّرو العملية السياسية، أي «النضج» من حركة احتجاج اجتماعي إلى جماعة مصلحة داخل النظام السياسي.

كان من شأن الفعل في تويفورد داون أن يغير هذه العملية تغييرًا جذريًّا. فطوال فترة السنتين التي احتُل فيها موقع تويفورد داون، نجد تطور أشكال من الفعل كانت تظهر في تحركات أخرى مناهضة للطرق، مبنية على أساس التجسيد والخيال. كانت أشكال الفعل المجسَّد في أوضح تجلياتها في الجهود التي بذلها المحتجُّون لتعريض أجسادهم للخطر في سبيل إعاقة هدم المواقع، من «تطويق» الآلات (لمنع استخدامها) أو الأشجار، أو من خلال البناء والاحتلال للأنفاق التي كان يجب أن تزال ليتسنى الشروع في أعمال الهدم والتشييد، أو بناء الحاملات الثلاثية الأرجل، أو العرازيل التي كان يجب الوصول إليها وتفكيكها ليتسنَّى التشييد.

وكما يؤكد دوهرتي (١٩٩٩)، انطوت أشكال الفعل هذه على انكشاف مصطنَع فرض على السلطات إمضاء أسابيع لإجلاء النشطاء عن الموقع، وكان يُنتج أخبارًا تليفزيونية مؤثرة يمكن تداولها على مدى أسابيع أو حتى أشهر، وذلك مقابل بضع ساعات لإجلاء الأشكال الأكثر تقليدية من الحصار أو الاحتجاج. ويُثبت عدد الناس المشاركين الصغير نسبيًّا مقولة ميلوتشي (١٩٩٦أ) بأن قوة الفعل في مجتمع معلوماتي لا تتأتى من التجمهر

والحضور الماديَّين لعدد الناس المحشودين، ولكن من خلال قدرتهم على «تحدي القوانين أو تغيير كيفية تسمية الخبرات وإدراكها» (دوهرتي ١٩٩٩: ٢٩٠).

التجسيد والذاكرة والخرافة

يؤكد المؤرخ البريطاني سايمون شاما (١٩٩٥) أهمية المنظر الطبيعي للذاكرة والخرافة، من الأشجار الكاليفورنية الباسقة التي ترمز للحرية والتحرر الأمريكيين، أو الغابات الألمانية بوصفها رمزًا للقوة الجمعية، أو الغابات الفرنسية بوصفها رمزًا للنظام والتخطيط، أو الغابات البولندية بوصفها رمزًا للهوية الوطنية القادرة على مواصلة الغزو. ومما أثار الجدل أن الدوي الاستثنائي لفعل حركة «الأرض أولًا»! في الدفاع عن الأشجار الباسقة الفردية بدق المسامير فيها لتعطيل جنازير المناشير، لم يكن فقط بفضل الجدل الناجم من خطرها على الخشَّابين الذين كانوا يقطعونها، ولكن أيضًا بسبب مكانة هذه الأشجار في الخيال الأمريكي حينما تقارَن، مثلًا، بالدفاع عن المحار في نيوهامبشير.

يفترض آلان تورين أن مكان العمل هو الموقع الحاسم الذي نرى فيه الصراعات والحركات الاجتماعية الرئيسة تتطور في المجتمع الصناعي؛ لأن هذا المكان هو الذي تُنتَج فيه «تاريخية» المجتمع الصناعي، وأن الفاعلين الأساسيين في المجتمع الصناعي، وهم الحركات العمالية وأرباب الصناعات، يواجه بعضهم بعضًا هناك. فهل من تشابه بين مقولته وأشكال الفعل التي برزت في الغابات وأماكن عمل أخرى على امتداد العقدين الماضيين؟ يبرز بحث ماكناتن وأوري (٢٠٠٠) الدوي الاستثنائي للممارسات المرتبطة بالأحراج والغابات في إنجلترا، وطرق ارتباط الجماعات الاجتماعية المختلفة بها ومشاركتهم الجسدية فيها. يزيد الوجود في الغابات من قوة خبرة التجسيد، وكون المرء حيويًّا، ونشيطًا، وماديًّا، وحركيًّا. وبالتحديد، كما يفترضان، خبرة «الكينونة» في الغابات هي خبرة حسية، خبرة يستخدم فيها الناس كل حواسهم بطريقة مباشرة (النظر، والسمع، واللمس، والشم)، مانحة الفرص لعلاقات بلا وساطة مع الآخر، كما يحدث مثلًا، حينما يذهب صاحبان للمشي خلال الغابة؛ حيث يمكن أن يتشاركا الخبرة، وصحبة كلٍّ منهما للآخر دون حاجة إلى اللغة. ويزعمان أن الوجود في غابة، أو … أو «بيئة طبيعية» هو مناسَبة يمكن للمرء فيها أن يشعر بجسده، وبذاته، دون حاجة إلى أن يمر ذلك عبر التفاعل مع الآخرين — عبر خبرات الانفراد، مثل المشي وحيدًا، التي لا تتوفر عند الحاجة في المدينة، أو حيث ترجع تلقائية وحميمية رائحة الأشجار والأرض، أو أصوات الإوزِّ أو تدفق المياه بالشخص إلى ذكريات الطفولة الشخصية.

تنطوي ممارسات مثل المشي أو الوجود في الغابة على الوصول إلى أشكال من الذاكرة المجسَّدة. رائحة الأرض؛ الشعور بالرطوبة في الهواء من خلال الجلد؛ حفيف الأوراق؛ الحِسّ بالحضور الزمني للأشجار؛ الصمت الذي لا يمكن الإحساس به إلا في الغابة، وهو صمت مليء وليس فارغًا؛ نشاط المشي على إيقاع الجسد؛ حيث يكون الوعي بالجسد مختلفًا اختلافًا جذريًّا عما هو المعهود في المدينة؛ كل هذا يكشف عن مبادئ الخبرة المجسَّدة، ومعها إمكانيات الإحساس بالذكرى التي يمكن النفاذ إليها عبر الإدراك. كما هي الحال مع الموسيقى، الذكرى التي نحس بها من خلال الغابة مجسَّدة — نتذكر أمرًا كان منسيًّا، ونتيجة ذلك نحس بذواتنا بطريقة مختلفة. وكذلك، مثلما هي حال الإحساس بالموسيقى، يوجد شيء مبهم بشأن الإحساس بالغابة — يمكننا أن نحس بأن شيئًا يبقى متجاوزًا: يوجد شيء ما عن الوجود في الغابة مختبئ (جارنر ٢٠٠٤). من ثم أهمية الغابة، كما يؤكد ماكناتن وأوري (٢٠٠٠)، فيما يتعلق بالخرافة والقصة: من هانسل وجريتل إلى طرزان، أو روايات الأطفال بالإنجليزية (لاستعراض أكثر تعمقًا في التحليل لمغزى الغابات وأهميتها في الخرافة، انظر بتلهايم ١٩٧٦). يؤكد ماكناتن وأوري الأهمية المتزايدة لـ «الخبرة المجسَّدة»: من الطعام البري إلى التخييم، إلى الاهتمام بالرياضة المتطرفة، وهو بُعد يحللانه من حيث هو حنين يتخذ صورًا مختلفة، ولكنه حنين مبني على نحو وثيق وفق خبرة المناطق الحرجية. وكما يكتبان: «يبدو أن كثيرًا من الناس يفصحون عن ... الرغبة في صِلات أعمق ومرتبطة على نحو أكثر استمرارًا بحياة الأراضي الحرجية في مناطقهم»، وهي أشكال من الخبرة المبنية في كل الحالات تقريبًا وفق أشكال «الخبرات المباشرة» المجسَّدة بالطبيعة، لا تبنى على منطق أن الناس يحافظون على الطبيعة (النزعة المحافظة) بقدر بنائها على منطق أن «الطبيعة تحمينا» (٢٠٠٠: ١٨٠).

تظهر هذه الموضوعات في قلب عمليات الاحتلال التي تطورت في فعل الحركات المناهضة للطرق. يتجاوز تجسيد الفاعل في هذا الفعل مجرد الانكشاف المصطنع الذي يمثل استراتيجية إعلامية ذرائعية، إلى النقطة التي تحتل فيها الأجساد والتجسد مركز تجربة الناشط. تركز روايات المشاركين في المعسكر باستمرار على الخبرة المجسَّدة: المحافظة على الدفء، والمحافظة على الجفاف، والطهي، والتنظيف، ومشكلات القمامة والقاذورات، والإعياء الجسدي. لا ينفك الجسد يظهر إلى النقطة التي يهدد عندها بالسيطرة على الخبرة.

إذا كانت المحاولات الأولى لصياغة ما كان ذا أهمية بالغة في الفعل في تويفورد داون مبنية بمعايير الحتمية التكنولوجية الماركسية القديمة، فسرعان ما يظهر أن الخرافة

والذاكرة مركزيتان في روايات المشاركين في هذه الاحتلالات. يصف أحد المشاركين الموقعَ بتلك الألفاظ البليغة:

> كان مكانًا جميلًا وحسب، ولكنه صغير حقًّا، لا غابات مذهلة عمرها ٥٠٠ عام أو أي شيء يشبه هذا؛ فقط النظافة الصلبة للطباشير والصَّوَّان، مكان تلتقي فيه الداون بالسماء، الإحساس بالفضاء، وحيث كانت آثار الأجيال الماضية التي عاشت في هذا المشهد مرئية حرفيًّا — الركامات (تلال كبيرة يُعتقد أنها بُنِيت على مقابر تاريخية)، والأنظمة الحقلية، والبرك الاصطناعية، وسكك العصر الحديدي الغائرة البالية التي تُعرف محليًّا باسم «الدونجا». (بلوز ٢٠٠٢)

في ذروة احتلال الموقع كان نحو ٢٠٠٠ إنسان منهمكين في منع آلات التجريف من الدخول إلى المنطقة المزمع قطعها. لكن قلب الجمع تكوَّن من مجموعة تراوح عددها بين ٣٠ و٥٠ شخصًا، توصلت إلى تسمية نفسها «قبيلة الدونجا» تيمُّنًا بلفظ يستخدمه السكان المحليون لوصف السكك التي قسمت الحقول بالطول والعرض. ومما يثير الاهتمام أن لفظ «الدونجا» قدَّمه إلى المنطقة مدرِّس جنوب أفريقي، ذكَّره المشهد بالسكك التي كانت تسمى «دونجا» في بلده الأصلي جنوب أفريقيا. يقدِّم ألكس إحساسًا بأشكال المغزى والثقافة التي أُنتجت خلال هذا الفعل:

> كانت الأفعال المباشرة التي فعلتها الدونجا مبنية في إطار أخلاقي، كانت أفعالًا روحانية صريحة، أو — لنتوخَّى الدقة — وثنية سياسية. أبدت الدونجا إحساسًا بالارتباط بالطبيعة على نحو واضح؛ وكانت الطبيعة تُرى على أنها مقدسة. ومن الأهمية بمكان أن أفراد الدونجا رأوا أنفسهم ورأوا الحياة كلها جزءًا من هذا النسج: لم تكن الطبيعة «آخَر» ما. كانت هذه المفاهيم (كان معظم الناس يألفون نظريات «جايا» العقرب) مرتبطة بأفكار عن مناظر طبيعية وطاقات أرضية مميزة. كانت الداون وقمة تل سانت كاترين القريبة «نقطتَي قوة»؛ علامتين لتيارات طاقة الأرض أو شواخص تحديد الحِمى. لم يكن أفراد الدونجا يعتقدون وحدهم بهذا؛ مؤسس وينشستر كوليدج، وهو ماسوني أيضًا، كان هو أيضًا تابعًا مخلصًا للمعتقدات الهندسية، وما زال الصِّبْية تلاميذ وينشستر كوليدج يحملون آنية الطعام على التل صباح يوم الانقلاب الشمسي الصيفي. شعر الدونجا بأن هذه المعتقدات كانت تتشاركها

> شعوب العصر البرونزي والحديدي التي عاشت على الداون. ولذلك، كان التماهي مع المنظر الطبيعي المقدس يعني التماهي مع تلك «القبائل» الأولى. شعروا بصِلة بالمكان وتاريخه اللذين أنتجا قصصًا وأشعارًا وأغاني وخرافات عن إعادة التاريخ نفسه، عن قبائل جديدة، وطرائق قديمة. وصُنعت أيضًا توازيات واعية مع المعتقدات وصراعات القبائل الأصلية عبر العالم من أجل حقوقهم في الأرض. انصهر الواقع السحري، ومَزْج الأساطير والسحر التعاطفي، في الفعل المباشر. ولأنهم كانوا يعتقدون بأنهم مُحصَّنون بالأرض دافعوا دفاعًا ماديًّا بأجسادهم، رمزوا لهذه الحماية واستدعوا كينونتها باستخدام صور وأشياء مميزة. كانت الموسيقى، وخصوصًا قرع الطبول، واستدعاء الحماية من خلال الأهازيج والأغاني، تسبق الفعل في الغالب، وتستمر في أثناء حدوثه. (بلوز، ٢٠٠٥: ٢٠٤)

توجد تشابهات بين الطقوس الموصوفة هنا وبين تلك المؤداة قبل جيل في الولايات المتحدة؛ كما حدث حينما خاضت «ستارهوك»، وهي إحدى الحركات المشهورة حاليًّا التي تمارس الوثنية الإيكولوجية، تظاهرة في احتفال بالشمس خلال احتلال موقع «ديابلو كانيون» في كاليفورنيا عام ١٩٧٩ (انظر جاسبر ١٩٩٧). نواجه تعددية نظم معتقدات الثقافة العالمية والعصر الجديد: الآلهة، وأساطير التنين الأوروبية، والطقوس الشمسية للماسونية، وأساحير السكان الشمال أمريكيين الأصليين العشبية. لكن هذا هو أكثر من حركة ثقافية وثنية إيكولوجية انتقائية يمكن اختزالها بسهولة إما إلى نزعة استهلاكية، وإما إلى خطاب ثقافي مضاد بسيط.

تواجهنا قوة هذه الخبرة بمسألة السحر والخرافة وظهور ما يمكن أن نسميه في الفعل، استنادًا إلى بِل (٢٠٠٣)، «مَشاهد الخرافة». يسمح الفعل الذي طوره محتلو الموقع بنوع من الصلة بماضٍ لولا ذلك الفعل لضاع، وهو على وشك التدمير من خلال التدمير المادي للموقع:

> شعر أفراد الدونجا بأن هذه المعتقدات كانت تتشاركها شعوب العصر البرونزي والحديدي التي عاشت على الداون. ولذا، كان التماهي مع المنظر الطبيعي المقدس يعني التماهي مع تلك «القبائل» الأولى. كانت الطبيعة المعتادة، وحقائق الحياة، والنمو والتغير في قلب ما اعتُبر سحريًّا. وبالمثل، لحظ الدونجا دورات طبيعية واحتفلوا بها، مثل البدر المكتمل، والانقلاب الشتوي، باستخدام النار

> والموسيقى وقرع الطبول والرقص في حلقات، وتناول «الفطر السحري» في أغلب الأحيان؛ وهو فطر محلي مسبِّب للهلوسة، مع أنه «ترويحي» سمح أيضًا بصِلة شامانية بالأرض/الكون على نحو زاد من الإحساس بالقداسة. في مثل هذه الليالي (والكثير غيرها) نُظِمت «تعاويذ» الحماية من أجل الداون على الموقع أثناء قرع الطبول والجلسات الساحرة مثل أشعار الاستعراض، على نحو جد مختلف عن الطقس الموحَّد ... كانت هناك طرائق رمزية لإعادة تأسيس الصلات بالطبيعة، وبالتاريخ بالقدر نفسه من الأهمية. (بلوز، قبلية الدونجا)

تكشف خبرة الكينونة المجسَّدة شكلًا من أشكال الخيال هو في مركز الفعل. يستحضر السحر وجود الناس والقبائل. والإيقاع وقرع الطبول مركزيان لهذا الفعل.

نحن نراقص النار

في عام ١٩٩٥ احتُلت واحدة من كبرى المساحات الخضراء في مدينة جلاسجو الاسكتلندية من أجل منع تدميرها لصالح شق طريق سريع. كان عالم الجغرافيا بول روتليدج مشاركًا، ويسجل هذه التجربة في يومياته الشخصية:

> جلاسجو. كان يوم سبت باردًا غائمًا في فبراير ١٩٩٥. جنوبي نهر كلايد، يقف مخيم إيكولوجي وسط الأراضي الحرجية والمتنزهات في أراضي بولوك، كبرى مساحات جلاسجو الخضراء. تتدلى من جانب الطريق لافتة حمراء ضخمة تعلن «دولة بولوك الحرة»، وبين الأشجار الباسقة، تقف طواطم منحوتة لنسور وغربان وبوم، وخليط من الخيام، والمظلات المنحنية (مآوٍ يصنعها المرء بنفسه)، والعرازيل. تمثل «دولة بولوك الحرة» موقعًا ماديًّا ورمزيًّا لمقاومة مد الطريق إم٧٧ المخطَّط له أن يجري عبر الجناح الغربي من أراضي بولوك. هنا، تجمَّع بضع مئات من الناس لينتظروا وصول أربع سيارات يقودها من أجزاء مختلفة من إنجلترا نشطاء بيئيون. يُظهر العامة المتدفئون حول ألسنة اللهب خليطًا من الألوان والأزياء. تعزف مجموعة من الموسيقيين بعضًا من الموسيقى الشعبية الكيلتية المرتجلة، جو مفعم بالترقب وسط أدخنة الحطب والريح الشتوية. السيارات الأربع الواصلة إلى الدولة الحرة ستدفن، ومحركاتها للأسفل، في مجرى الطريق إم٧٧ إلى جوار الخمس التي دُفنت بالفعل. وبمجرد

دفنها ستُشعل، وتحرق بصفتها طواطم للمقاومة، وعلى هياكلها المحترقة سترُسم شعارات مناهضة الطرق.

وسط أصوات أبواق السيارات، وصافرات الحشد المتجمع وهتافاتهم، تصل السيارات، ثم تصطف بجانب شجرة تحمل شعار الأسد رامبانت. وحالما يتقدم الحشد للزحف نحو موقع المقبرة، تطلق الفرقة نشازًا من المزامير القِرَبية، والأبواق، والطبول، والصافرات، والصيحات. نسير قُدمًا نحو مجرى الطريق، وتُدفع السيارات الواحدة تلو الأخرى داخل القبور التي حفرت لها. المحرك للأسفل، وبالتراب والحجارة، تدفن السيارات رأسيًّا في مجرى الطريق. أحد المقيمين في الدولة الحرة يطوِّح مرزبَّة ويهوي بها على الزجاج الأمامي. ويعلو هتاف آخر من الجمع. نحن حشد إيقاعي؛ إذ نطرب للقرع العميق للطبول. نعربد في مأتم السيارة الذي يرمز لمقاومتنا للتبعات البيئية للإفراط في استخدام السيارات، وتشييد الطريق إم٧٧. وحالما تُدفن السيارات يسكب الوقود عليها وتشعل فيها النيران. تملأ أصوات المحتفلين الجو، بلهجات جلاسويجية، وإنجليزية لندنية، وأسترالية، وسويدية، وأمريكية. يرقص الناس في ضوء النار، وظلالهم تشكل حركات رقص باليه احتفالية على الطريق: نحن نراقص النار، نصير نارًا، حركاتنا هي حركات ألسنة اللهب. (روتليدج ١٩٩٧)

نجد كلًّا من الحواس في هذه الرواية: فالبرد محسوس، ودخان الحطب مشموم، وصياح الأصوات وصراخها مسموعان، والألوان مرئية. والفعل موزون على إيقاع الطبول؛ وهو مُشبَّه برقصة، لا بمسيرة. المدهش هو الطريقة التي يوجد بها الجسد والحواس في قلب هذا الحدث. الفعل وحضور الآخرين، الموقع وذات المرء نفسه كل ذلك نعايشه من خلال الجسد. الحواس وخبرة التجسيد مضخَّمان بالطريقة التي وصفها أوري وماكناتن. الفعل منظوم بإيقاع الطبل، ومراقصة النار، لا بالمنظمة ومفوَّضيها. بعد أن تُحرَق السيارات، تُترَك شاخصة في هيئة آثار معبِّرة. يخلِّف الفعل حضورًا ماديًّا هو جزء من المنظر والخرافة التي يحويها. تضاف لاحقًا خمس سيارات أخرى، صانعة دائرة من تسع سيارات تنتهي بتشكيل مركز الاحتلال، وتُستثار ذكريات الحجارة القديمة من خلال لفظ «معبد السيارات الحجري الدائري».

مبادئ هذا الفعل ليست من نوع «مطالب بشأن الجماعة». السيارة في الأرض لا تمثل جماعة، لكنها تستثير الذكرى، والإحساس، والأمل، والخيال. إذا أردنا أن نشرع في فهم

مغزى ما يحدث هنا، فنحن بحاجة إلى هجر نموذج الهوية. يتطلع روتليدج، بسببٍ وجيه، إلى عمل عالم الاجتماع الإيطالي ألبرتو ميلوتشي. من وجهة نظر ميلوتشي، تتضاءل القدرة على فهم الحركات الاجتماعية بمعيار المطالب المصوغة على أساس الهويات؛ وبدلًا من ذلك، يفترض أن الحركات تُفهم على نحو أفضل باعتبارها أفعالًا تواصلية تعترض القوانين السائدة التي تشكل الخبرة الإنسانية، وتُنافسها. ليس الهدف الأساسي من الحركات هو طرح المطالب، ولكنها مؤقتة، وفعلها هو رسالة، على المجتمع تأويلها (ميلوتشي ١٩٩٦أ). ويشير ميلوتشي إلى ثلاثة أبعاد أساسية لمثل هذا الفعل. الأول يسميه «النبوءة»؛ حيث تحمل الحركات رسالة بأن ما هو ممكن حقيقي بالفعل في خبرة أولئك الذين يعلنون الرسالة. والثاني يشير إليه بأنه «التناقض»؛ حيث توضِّح سلطة القوانين السائدة من خلال تضخيمها. والثالث يطلق عليه «التمثيل» الذي يعني به «إعادة إنتاج رمزية، تفصل القوانين من المضامين التي تغطي عليها بحكم العادة». من وجهة النظر هذه، «الفعل الجمعي هو «شكل»، يُوصِّل بمجرد وجوده، والطريقة التي ينشأ بها، رسالته» (ميلوتشي ١٩٨٩: ٧٦–٧٧). وهذا شكل من أشكال الفعل مختلف بشدة عن إنشاء الجماعة من خلال فعل التمثيل في نموذج الفعل الرمزي الذي اقترحه بورديو.

يفترض روتليدج، متابعًا بنفورد وهَنت (١٩٩٥)، أن هذا الفعل هو شكل من أشكال «الدراماتورجي» — «أي مسرحة الفعل السياسي واستعراضه لكسب الانتباه العام». يلتقط هذا الوصف بالفعل نمط الفعل الذي تتبعه بنجاح جماعات من قبيل «السلام الأخضر»، التي تجمع بين مبادئ السوق المباشرة وقيم التليفزيون الحديثة. لكن فعل بولوك ليس مؤكدًا أنه كان مسألة «أداء مسرحي». تتجاوز رواية روتليدج نفسه نموذج الاستخدام التكتيكي لوسائل الإعلام. وهو يلحظ بنفسه أهمية الحيوية بإشارته إلى بيان احتلال سابق يشير إلى كون النشطاء «أحياء بقدر حيوية الحياة». ويؤكد بيان آخر «نحن نعيشه، لا نتحدث عنه وحسب». تجتمع الحيوية مع الآنيَّة. تحتوي خبرة المعسكر على نوع ما من ضغط الزمن. وكما يلحظ روتليدج، الأحداث كما خُبِرت في المخيم هي: «آنيَّة: محسوسة في وقتها، وبلا وساطة» (١٩٩٧: ٣٧١). «نحن نراقص النار، نصير نارًا، حركاتنا هي حركات ألسنة اللهب.» ما معنى هذا؟

طقس؟

بدلًا من التركيز على مفهوم ذرائعي هو «الأداء المسرحي»، يفترض برونيسواف شيرشينسكي أن الطريقة المثلى لفهم ما يحدث في أشكال الفعل هذه هي أن تُفهم

بمعايير «الطقس». أحد الأمثلة التي يستشهد بها هو المحتج الجالس على كرسيٍّ ثلاثي الأرجل لعرقلة معَدَّة إنشاءات — ليس الهدف هنا هو منع دخول البلدوزر، ولكن استعراض الخطر الذي يواجهه المحتج، أي تعرُّضه/تعرُّضها للخطر. ويُبرز بالمثل أهمية ما يسميه «المعاني الضمنية». ومن الأمثلة شديدة الإيحاء التي يستشهد بها حالة محتجَّيْن نصف عاريَيْن ينفخان في بوقين من قرون الكباش في طقس حِدادي، بجوار الأثر الجديد الذي خلفته أعمال الطرق التي تتقاطع في تويفورد داون بعد أن أُزيل المعسكر في النهاية. يُبرز شيرشنسكي الطابع المرئي لمثل هذا الاتصال، وقدرته على التعبير عن خبرات التعاسة، والأسى، وقلة الحيلة واستثارتها في موقف تدمير الداون — وهو شكل مؤثر من أشكال الاتصال يمكن نقله بوساطة التليفزيون خصوصًا. ويفترض شيرشنسكي، مستندًا إلى الطقوس الدينية، أن الطقس يتضمن أربعة أبعاد: أولًا، أنه مكرَّر، أو سلوك خاضع للقواعد بصرامة، يشير إلى نوع من التقاليد المتواصلة التي تسمو على الأفراد المشاركين فيها مباشرة؛ ثانيًا، أنه سلوك «مؤدًّى»، يُنَفذ بإحساس مرتفع بأنه للعرض؛ ثالثًا، أنه — جزئيًّا أو كليًّا — غير ذرائعي أو رمزي؛ ورابعًا أنه يتواصل من خلال «تكثيف الرموز» لا من خلال الخطاب المنمق، من خلال التلميح لا التصريح (٢٠٠٢: ٥٤).

يفترض شيرشنسكي أن الفاعلين يستطيعون من خلال الطقس، بوصفه شكلًا من أشكال الفعل، أن ينجزوا خمسة أمور على وجه الخصوص؛ أولًا، يمكنهم أن يقيموا علاقة بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون، على نحو يسد الفجوة بين الطريقة التي يكون عليها العالم والطريقة التي ينبغي أن يكون عليها، بين الدلالي وبين الاحتمالي. ويقتبس شيرشنسكي من كليفورد جيرتس: «في الطقس، العالم المعاش والعالم المتخيل مصهوران بوساطة مجموعة واحدة من الأشكال الرمزية، ويتضح أنهما العالم نفسه» (٢٠٠٢: ٥٦). من خلال الطقس يصبح العالم الممكن جزءًا من العالم الواقعي.

ثانيًا، يفترض شيرشنسكي أن الفاعلين يستطيعون التعميم من خلال الطقس على نحو يتجاوز الأفعال المحددة، ليرتبطوا بمعانٍ شمولية أو كونية. فالعمال المضربون عن العمل في مصنع صغير قد يُنشدون، مثلًا، نشيد «الأممية» الذي كتبه يوجين بوتييه عقب سقوط كوميون باريس عام ١٨٧١، مشيرًا إلى «اتحاد الرجل العامل الدولي» (١٨٦٤–١٨٧٦). ومن خلال إنشاد هذا النشيد، لا يؤكد هؤلاء العمال فقط أنهم يريدون أن يكونوا جزءًا من صراع عمالي تاريخي أوسع؛ ولكنهم يصيرون لبرهة جزءًا من هذا الصراع. في معبد السيارات الحجري الدائري، توضع السيارات المحروقة في دائرة لتدل على دائرة

الأحجار التاريخية. لم يعد الماضي القديم بسحره مفقودًا ولكنه يُجذَب إلى الحاضر، ويُصبح واقعيًّا مرة أخرى، موضوعًا في المركز المادي للمعسكر.

ثالثًا، يزعم شيرشنسكي أن الطقوس تسمح بإنجاز أمور معينة لا يمكن عملها إلا من خلال الرمز، مُتيحة في المقام الأول أشكالًا من الاتصال ذات طبيعة «تلميحية» لا «تصريحية». يجاهد الاتصال الصريح من أجل الوصول إلى الوضوح، وتجنب اللبس، ويستهدف أن يكون واضحًا وشفافًا، باشتماله على رسالة يُتَّفق عليها أو يُختَلف. وفي صلب هذا النوع من الاتصال تكمن الحجة، والمثل النموذجي هو النقاش أو الخطاب العقلاني المستفيض. أما الاتصال التعبيري فهو في المقابل مثير للمشاعر، وينطوي على الاستعارة. يكتب شيرشنسكي:

> فعل الاحتجاج الذي يُرى تلميحيًّا لا تصريحيًّا، لا يُنظر إليه لهذا السبب على أنه يحمل رسالة للاتفاق معها أو الاختلاف عليها وحسب، ولكن على أنه يُشرك الفاعل المشاهِد من خلال عمليات معقدة من التضمين والاستعارة، لا يمكن فيها فصل معنى الفعل، كذلك المتضمَّن في عمل فني ما، عن الفعل نفسه. (٢٠٠٢: ٥٩)

في الاتصال التعبيري لا تُنقَل المعلومات وحسب؛ ولكن يُبنى المعنى، ويكون على مستقبِل الرسالة أن «يحس» الرسالة، أو كما يقول شيرشنسكي، يجب على مستقبلي الرسالة استحضار الذكريات والارتباطات الشخصية لكي ينتجوا لأنفسهم معاني جديدة. بهذا المعنى، الحركات رسالة كما يفترض ميلوتشي، ولكنها رسالة أقرب إلى عمل فني منها إلى مقولة أكاديمية. ولكي نستكشف المضامين، كما يفترض ألكسندر وجيكوبس (١٩٩٨)، نحتاج إلى الانتقال من إطار إدراكي إلى إطار ثقافي.

هذا الاستخدام للطقس هو محاولة مهمة لفهم ما يحدث في أشكال الفعل هذه. وهو ينبهنا للمكانة الجوهرية للاتصال. ولكنه يظل بقدر كبير داخل النموذج المعرفي الذي شرعنا في استكشافه فيما سبق؛ حيث يُفهم الفعل على أنه «تمثيل». لكن رواية شيرشنسكي نفسه تشير في الوقت ذاته إلى ما يتجاوز هذا التركيز على «التمثيل»، بملاحظته — مثل ميلوتشي — أن العمل الفني لا «يمثِّل»؛ ولكنه شكل من أشكال الخبرة الاتصالية التي تدعو الرائي إلى إنتاج معنًى جديد. ولا يبدو أن فهم الطقس على أنه «سلوك رمزي» يدرك أهمية التجسيد وأحاسيس الأسى والوحشة التي تُحَس أكثر مما تُمثَّل.

الشبكات الثقافية وتدفقات الخبرة

بدلًا من البحث عن الجماعة الاجتماعية التي تمثلها الحركة (نموذج الهوية)، نحتاج إلى النظر في التدفقات الاتصالية التي تنشأ الحركة من خلالها وتتحول. في حالة بريطانيا، لعبت المهرجانات الثقافية دورًا محوريًّا. وبنهاية عقد التسعينيات، كان في بريطانيا بضع مئات المهرجانات من هذه الشاكلة سنويًّا، تشتمل على الأدب، والموسيقى، والرقص، والثقافات الشعبية التقليدية، والزراعة الإيكولوجية، والفن (ثمة أكثر من ٤٠٠ مهرجان مسجل في قائمة موقع www.festivaleye.com). وكان هذا يعني أن الموسيقى، واستعادة التقاليد التاريخية، وأشكال الخبرة بالعالم الطبيعي في مركز العمليات الثقافية التي تضمَّنَها احتلال تويفورد وأشباهه، يمكن أن ترتبط بشبكات أوسع في بريطانيا وما وراءها. يصف أحد المشاركين لقاءه مع أعضاء الدونجا في مهرجان قوس قزح في أيرلندا:

> الموسيقى في كل مكان، حلقات الرقص، البعث، الاستشفاء، التعاليم الروحية، الجميع يبتسمون ووجوههم مشرقة. بإمكانك أن تكون مجنونًا، ولا يبالي أحد، مثل إفرتون، اللندني الأسود الذي كان يريد فقط منذ بلوغه سن السادسة أن يتجول حاملًا عصًا متأملًا فيها — وهذا ما كان يفعله هنا؛ أو السيد الأمريكي الذي يريد أن يغدو ويروح بلا سراويل. هناك طبل متواصل — جيد حقًّا. يستوقفني مهرج جذبه طبلي، وأجدني أجلس مع هذه المجموعة نعزف أعذب موسيقى. أتطلع إلى رايتهم، وأكتشف أنهم قبيلة الدونجا. مهرجان قَوْس قُزَح معروف بأنه تجمُّع لقبائل أوروبا، وأنا مهووس بالدونجا لأنهم هم الناس المذهلون الذين كانوا يحتجُّون على أن يغتصب الطريق تويفورد داون في إنجلترا. أشعر بأنني وصلت إلى وطني. (ماكينتوش ١٩٩٤)

أدت هذه المهرجانات المشتقة من تقليد المَعارض البريطاني الأقدم (مكاي ٢٠٠٠) دور الرابط المهم بثقافة الشباب الأوسع، أو الجسر إلى تدفقات ثقافية أخرى.

المدينة

انتقلت مبادئ الخبرة التي كانت تنشأ في فعل مناهضة الطرق من مناطق الريف الإنجليزي إلى مدينة لندن مع الفعل المضاد لطريق إم١١ السريع. بدأت حملة لمناهضة مد

الطريق السريع، الذي كان من المقرر أن ينطوي على تدمير منازل ومتنزهات، في سبتمبر ١٩٩٣. وطورت حملة استغرقت عامًا، مركِّزة على احتلال منازل في كليرمونت رود، وهو الشارع الرئيس المخطَّط تدميره، أُدخلت الشبكات والمقاعد ثلاثية الأرجل، ورُبِطت الحبال والمماشي المتقاطعة المعلقة بين منازل مختلفة، تمامًا كما تسمح المماشي المعلقة في سكنى الغابات بمعيشة الناس وتنقُّلهم بين الأشجار. وكما كانت الحال في الأفعال الريفية استُخدم الاحتلال ليكون بمنزلة بؤرة جاذبة للزوار والشبكات، منتجًا أثرًا قويًّا. يصف أحد الزائرين، وهو تشارلز، خبرته قائلًا:

> كان شارع كليرمونت ممتعًا حينذاك. لم يكن عنيفًا ولا صاخبًا ولا مخيفًا، ولكن ممتعًا فقط، ومبهجًا بقدر هائل. كان مجتمعًا كبيرًا حافلًا بالترحيب والتحية. كدأب لندن، لكن ربما مع مبالغات غريبة ومبدعة خاصة به. أرائكُ ومقاعد في الشارع، ومنطقة محظورة على السيارات، باستثناء السيارة الخضراء الخاصة بالشارع المكتوب عليها «أسرِع في سلام»، الحافلة بالفن والزهور. مقهى، ومكتب، ومجتمع صغير عامر، كلهم يسألونني «هل من فكَّة زائدة». اللهو في الشارع، ونباح الكلاب، والنسيم في الأشجار، والكثير من الأحداث الفنية. كان جوًّا مفعمًا بالحيوية ومع ذلك باعثًا على التأمل. قد لا أكون من المغرمين بالوشم، ولكني أحببته هناك. (http://www.geocities.com/londondestruction/index.html)

اشتملت عملية إخلاء شارع كليرمونت على ٧٠٠ شرطي، و٤٠٠ حارس أمن، و٢٠٠ مُحضِر، احتاجوا إلى أربعة أيام لإجلاء ٥٠٠ محتج عن الموقع. وكما يسجل دوهرتي (١٩٩٩) حقق المحتلُّون تغطية خبرية وطنية كبرى على مر هذه الأيام الأربعة، بالإضافة إلى نجاحات تكتيكية مثل الحفاظ على الإمداد بالكهرباء من خلال نفق سري مر من تحت صفوف الشرطة. يصف مشاركٌ منظر الشارع:

> كان الشارع مطليًّا ومليئًا بمنحوتات جامدة، ومتاريس، تعلوها الشبكات، والعرازيل، والمماشي المعلقة، وارتفعت الأبراج؛ وخُبِّئت داخل المنازل ملاجئ، وعوائق، وأنفاق في أطنان من الدبش. (مقتبس في «رودبلوك» ١٩٩٥: ٢٥)

في أثناء هذه الفترة جرَّم قانون العدالة الجنائية والنظام العام الموسيقى التكرارية (مثل موسيقى الهذيان) غير المرخصة في الأماكن العامة. في الأيام الأخيرة من المواجهة

بين المحتجِّين والشرطة أقيم نظام صوتي، مذيعًا الإيقاعات التكرارية لفرقة بروديجي. لم تُصنع المطالبة بالشارع فقط من خلال الاحتلال المادي للموقع (برج السقالات والموانع)، ولكن أيضًا من خلال إنشاء فضاء حسِّي من خلال الموسيقى. يمكننا أن نحس بقوة هذه الخبرة من خلال يوميات «أورورا» التي صارت منخرطة في الاحتلال قُبيل نهايته. تُطلِعنا في المقام الأول على إحساس بالقوة الغريبة للتجربة؛ حيث كانت الموسيقى فيها جزءًا من بناء عالم لم تحس به من قبل قط:

في ذكرى مولدي الثلاثين في عام ١٩٩٤، أجريت أول زيارة لي على الإطلاق لموقع احتجاج. طريق كليرمونت إي١. موقع امتداد الطريق إم١١ المقترح حينئذٍ. أظن أنني كنت أشاهد الحملة على التليفزيون، وأعتقد أن الأمر كان نوعًا من المزيج بين هلع يوم الميلاد مصحوبًا بفضول مستدام ذهب بي إلى هناك، ووجدتُني أخطو حرفيًّا داخل عالم جديد.

كان الشارع الحافل بمنازل قصيرة مغلقًا، ومحصَّنًا بالموانع من طرفيه. وكانت السيارات الوحيدة المتبقية فيه مغطاة بأعمدة السقالات أو مليئة بالتراب، وتنبت فيها الأزهار، وكانت الأشجار مزينة، وأقيمت فيها عرازيل، والمنازل مطلية، وكان المكان عامرًا بالفن والرؤية. ومن أحد المنازل طلع برج ضخم، وكان داخل هذا الهيكل نظام صوتي.

وبينما كنت أستوعب كل ذلك سمعت فرقة البرودجي للمرة الأولى حقًّا. دوَّت من البرج ... «ما نتعامل معه هنا هو افتقار كلي لاحترام القانون ...» كانت أول موسيقى تكنو أسمعها على الإطلاق. كان عقلي متوقدًا حقًّا. كانت هذه الموسيقى هي الرفيق المثالي للعالم الأناركي المثالي المفعم بالرؤية الذي أسكرني. عبَّرت الأغاني عن رفض السلطة والنظام السائد، ولكنها حملت إجابات. حملت السم والترياق ... في أغنية «الاقتحام عنوة» تغنِّي امرأة «امنح الكوكب حبًّا» مصحوبة بصوت تكسير الزجاج. كان هذا فعلًا مباشرًا في هيئة موسيقى. لم يُطربني شيء قط مثل هذا منذئذٍ، وهكذا دخلت في علاقة حب طويلة مع الحركة المناهضة للطرق ومع موسيقى التكنو.

حتى هذا اليوم، حينما أستيقظ لأتوجه إلى فعل، أو أعود من حدث سياسي، أفتح كل النوافذ في مسكني الشعبي، وأطلق الموسيقى بأعلى صوت فيما يشبه

صرخة المعركة، أو رسالة للجميع عن الاحتمالات ... «تبًّا لهم ولقوانينهم.» (جرين ٢٠٠٢)

روايتا هذين الزائرين تتجاوزان فكرة أن التجسيد «تكتيك». فهما يبرزان بدلًا من ذلك طبيعة التجريبية والحسِّية لكلٍّ من الفعل والاستجابة له. الشارع محال إلى عمل فني، عمل نختبره ونشعر به، وليس مجرد رسالة نوافق عليها أو نرفضها. يجد الناس أنفسهم مجذوبين داخل التجربة. لا يقتصر الأمر على أن هذا الفعل ليس معرفيًّا في المقام الأول (بمعنى أنه يوصل رسالة يفترض الاتفاق معها أو الاختلاف عليها)، ولكن هذا الإطلاق للأحاسيس والتجسد ينطوي على شكل من أشكال الفعل لا يتسم بالقصدية.

التقى عدد من الناس الذين شاركوا في احتلال طريق كليرمونت خلال الأسابيع التي أعقبت مباشرة الطرد النهائي في فبراير ١٩٩٥، وصمموا على مواصلة الفعل من خلال إعادة تشكيل حركة «استعادة الشوارع». وفي هذه المرة ستكون الموسيقى محورية.

السيارات لا تستطيع الرقص

في ١٤ مايو ١٩٩٥ تدخل سيارة قديمة أحد أزحم تقاطعات لندن، تقاطع خمس طرق في كامدن، فقط لتصطدم بسيارة في مثل حالتها. يخرج السائقان ويأخذان في الجدل، بينما تزدحم السيارات من حولهما. ثم، للدهشة العامة، يدخل كلٌّ منهما سيارته، ويُخرجان مطرقتين، ويبدأ كلٌّ منهما في تحطيم سيارة الآخر. ويبدأ أناس آخرون بالتدفق داخل التقاطع من مترو الأنفاق. تستمر حفلة لمدة خمس ساعات، مع تناوب المشاركين على تحطيم السيارتين. ويقدِّم نظام صوتي مشغَّل بالطاقة الشمسية الموسيقى. يتلو ذلك «اصطدام» ثانٍ يوم ٢٣ يوليو في تقاطع آنجل في إيسلينجتون. وتقدِّر الصحافة أن نحو ٢٠٠٠ إنسان شاركوا في الاحتفال الذي أعقبه، مع نظام صوتي أقوى بكثير في هذه المرة؛ حيث عُلِّقت اللافتات، وأقيمت الأكشاك، وأهيل الرمل على الطريق لإحالته إلى ملعب أطفال.

أطلق هذان الفعلان الأوليان تطورًا استثنائيًّا. على مر العام التالي، كُرِّرت أفعال مماثلة عبر المدن البريطانية، بلغت ذروتها في احتلال لطريق إم٤١ السريع في صيف عام ١٩٩٦، تفترض تقديرات الصحافة أنه شمل ٧٠٠٠ شخص («الجارديان»، ١٦ يوليو ١٩٩٦).

لم يركز الاحتلال على الرقص فقط، ولكن حُفِرت أقسام من الطريق، وزُرِعت أشجار. ولم يكن الهدف هو مجرد احتلال الموقع، ولكن خلق خبرة استثنائية، وُصف بعضها في التقارير الصحافية:

> ثمة مخنثون يتعانقون في المسار السريع، ومشاة على سيقان خشبية طويلة يحتفلون في المسار البطيء، وآباء يشجعون أطفالهم على اللعب على مسار التجاوز. وعلى أنغام نظام صوتي على الكتف الصلب، تتمايل سيدة بانتومايم بطول ٢٤ قدمًا على وقع الموسيقى، مرتدية تنورة طويلة من القماش المنفوش المنتفخ وردي اللون. مرحبًا بشارع نموذجي. كلا. (جريفيث ١٩٩٦)

كان من الممكن أن يتخذ الفعل المعارض لمد الطريق السريع شكل المجتمع الريفي مقابل المدينة اللاشخصية، أو الحياة التقليدية مقابل مقتضيات السوق. لكن مبادئ الفعل التي نواجهها هنا مختلفة بطريقتين مهمَّتين: تحلُّ حفلة الشارع محل المسيرة أو التظاهرة، بينما يضع الفعل الذواتية المتجسدة (جورداش ١٩٩٣)، مثل الرقص أو الاستماع معًا، في مواجهة المقتضيات الوظيفية:

> الطريق حركة ميكانيكية خطية تختزلها السيارة. والشارع في أفضل الأحوال مكان عامر بالحركة الإنسانية، والتفاعل الاجتماعي، بالحرية والتلقائية. يسرق نظام السيارات الشارع من تحتنا ويبيعه مقابل ثمن البترول. إنه يفضل الزمن على المسافة، مفسدًا كليهما ومختزلًا كلًّا منهما إلى هوس بالسرعة، أو «دورة» باللغة الاقتصادية. لا يهم من «يقود» هذا النظام لأن حركاته محددة سلفًا. (http://rts.gn.apc.org/prop02.htm)

هذه قيمة أخلاقية تنتمي للوقت الراهن. وهي مرتبطة بالعيش بطريقة مختلفة الآن، مقابل المحاولات الخَطِّية أو المبرمجة لتشكيل المستقبل. هذه الخبرة لتحويل فضاء وظيفي مجرد إلى فضاء تواصُل مجسَّد ستصبح قوية بشدة، ومتعولمة، على امتداد شبكات المعلومات والمشاعر. في أوروبا، ارتحلت ثقافات الهذيان والموسيقى. شهد شهر أغسطس عام ١٩٩٧ إغلاقًا استمر يومين لطريق إيه٣٣ في ألمانيا، بناءً على «حفل هذيان مناهض للطرق» حدث في وقت أسبق. وشهدت فنلندا نشاطًا أول من أنشطة «استعادة الشوارع» في مايو ١٩٩٧، وثانيًا في أغسطس. وشهد العامان ١٩٩٦ و١٩٩٧ توسعًا ملحوظًا في أعمال سد الطرق عبر أوروبا واستخدام الإنترنت من أجل ما سُمِّي «تحديثات الفعل»

التي كانت منتديات يمكن فيها للنشطاء أن يطلبوا المساعدة، وينشروا الصور، ويحكوا قصصهم. وأقيم نحو ٤٤ حفلة شارع، بين الاحتلال الحضري الأول لشارع كامدن السريع في ١٥ مايو ١٩٩٥ وأول «حفلة شارع عالمية» في ١٦ مايو ١٩٩٨؛ حيث أقيمت حفلات شوارع متزامنة في ٢٤ مدينة عبر أربعة بلدان.

يحكي أحد المشاركين في إغلاق طريق أثناء انعقاد المنتدى الاقتصادي العالمي في ملبورن بأستراليا في سبتمبر ٢٠٠٠ (جمع نحو ١٠٠٠٠ شخص على مدى ثلاثة أيام) خبرته في استرجاع الشوارع:

> تمامًا كما لو أن المدينة مِلك للمجتمع. يشبه الأمر أن تقول «ربما تمتلكون القوة، ولكن حينما نجتمع، وخصوصًا بالأعداد التي كنا عليها هناك، يكون العالم لنا.» إنه نوع من القدرة على إثبات أننا على الأرض نمتلك القوة امتلاكًا، وأن هناك تلك [لحظة صمت] الإدراكات التي [لحظة صمت] تظن أن بإمكانك أن تحتل فضاء على هذه الشاكلة، وأن بإمكانك بالفعل أن تغير الطريقة التي يعمل بها العالم كله، وأن يتحول فجأة ما كان شارعًا إلى حلبة رقص. هناك القدرة على أن تكون في ذلك الفضاء، من حيث امتلاك الثقافة والمجتمع وكل أنواع الأشياء الأخرى. (بيب، ناشط فيديو)

لا يستلزم هذا الفعل بالضرورة حشودًا ضخمة. كان بير — وهو نشط من نشطاء الغابة يحظى بتاريخ طويل من الجلوس في الأشجار — هو مشغِّل الموسيقى في أحد الفضاءات المحتلة في حصار المنتدى الاقتصادي العالمي في ملبورن. ومن وجهة نظره أن إحالة الشارع إلى حلبة رقص تهدف إلى تغيير القواعد التي تحكم الحضر:

> البيئة الحضرية محاصرة لدرجة أنه لا يوجد متسع للناس لمجرد أن ينطلقوا في حفل. الأمر كما لو أننا كان لدينا منزل في الطريق السريع، وأن متعتنا الصغيرة كانت هي أن نجمع مجموعة كبيرة من الناس، وربما نتناول مشروبًا وعشاء وطعامًا، وأن ننطلق محتفلين، وهكذا نفتح أبواب المنزل الأمامية، وننقل الأثاث إلى الممشى. نُفسِح مساحة كافية للجميع ليحتفلوا بسهولة، ونُخرج الطبول ونقيم حفلة في الممشى الجانبي أمام المنزل. ربما يمر بنا الناس وهم يقودون سياراتهم ويصيحون «مرحى»؛ الأمر هو فقط القدرة على أن يكون باستطاعتك

أن تخرج إلى الشارع وأن تعبِّر عن نفسك؛ لأنه من الأساس شارعنا. بطريقة مسئولة أيضًا — فقط أَعِدِ المدينة للناس، بدلًا من أن يكون الناس محشورين في المدينة.

كانت هذه هي الشبكات التي قررت أن تقيم «حفلة شارع عالمية» للرد على اجتماع مجموعة الثماني الكبرى في برمنجهام عام ١٩٩٨.

عود إلى الولايات المتحدة: «الكتلة الحرجة»

«حفلة الشارع العالمية» التي وافقت في التوقيت اجتماع مجموعة الثماني الكبرى في برمنجهام هي أوضح علامة على ظهور حركة عالمية كامنة في التدفقات الثقافية. كان هذا هو ما أدى إلى أول فعل من أفعال حركات «استعادة الشوارع» في الولايات المتحدة. وإذا كانت حركة «استعادة الشوارع» في بريطانيا انبثقت من «الأرض أولًا»! ففي الولايات المتحدة، توصلت بقايا حركة «الأرض أولًا»! إلى أن تعرف نفسها بالتضاد مع المدينة والثقافة الحضرية، ولم تكن لها علاقة بتطور «استعادة الشوارع» في ذلك البلد. وبدلًا من ذلك، انبثقت «استعادة الشوارع» من نوع جديد من الحركات الحضرية، وهو حركة «الكتلة الحرجة».

بدأت «الكتلة الحرجة» في سان فرانسيسكو في سبتمبر عام ١٩٩٢. وكانت في أصلها فكرة هاوي دراجات فرد، ناقش الفكرة مع أناس آخرين مشتركين في شبكة تواصل قائمة بالفعل بين المهتمين بالدراجات. لم يكن الهدف منذ البداية هو أن تنشئ جماعة، ولكن أن تقيم حدثًا — جولة شهرية بالدراجات عبر المدينة، من أجل المطالبة بمساحة على الطرق لقائدي الدراجات. واتصل الاسم المبدئي للحدث — كتلة المسافرين على الطريق — بفكرة أن قائدي الدراجات كانوا يهدفون إلى إبطاء تدفق المرور الحضري. نُسخت الأوراق التعريفية بالحدث ووزعت في أماكن العمل، مقترحة على الناس أن «يقودوا دراجاتهم عائدين من العمل معًا». جمعت الجولة الأولى بالدراجات ما بين ٤٠ و٥٠ شخصًا، قادوا دراجاتهم معًا ليبطئوا المرور، وليُظهروا وجود قائدي الدراجات. وانبثقت من تلك الجولة الأولى فكرة جولة شهرية منتظمة. ثم بدأ هذا ينتشر، إلى مدن أخرى في البداية، ثم عالميًّا، مع تكوُّن كتلة حرجة بعد عشر سنوات في كل قارة. وحينئذٍ استُخدِم تعبير «الكتلة الحرجة» بعد أن شاهد مشاركون عدَّةٌ الفيلم الوثائقي «عودة سائق الدراجات السريع»

(«ريترن اف ذي سكورشر»، ١٩٩٢) عن الدراجات وثقافة الدراجة لصانع الأفلام الأمريكي تد بليس الذي استخدم مصطلح «الكتلة الحرجة» ليصف كيف أن قائدي الدراجات في بكين يتكتلون في جماعات كبيرة، ثم يتقدمون ليعبروا التقاطعات المزدحمة، إذ يسمح لهم حجم الجماعة وكثافتها بعبور الزحام.

يصف المشاركون في «الكتلة الحرجة» هذا الفعل بأنه «مصادَفة غير منظمة»، ويرفضون بشدة أي افتراضات بأنه منظم. وهم على صواب. وبالضبط لأن «الكتلة الحرجة» ليست منظمة، فقد تطورت في شكل فعل عالمي. تلعب الإنترنت دورًا محوريًّا في الأحداث، بمشاركة الأفعال والمعلومات والخبرات من خلال ما يوصف بأنه «مركز كتلة حرجة عالمية» (http://criticalmassrides.info/index.html) يقدم المركز تفصيلات الجولات الشهرية، ولمعظم هذه الجولات صفحات مناقشة يناقش فيها المشاركون مسائلهم.

ولكن على الرغم من أن «الكتلة الحرجة» هي مثال للفعل المنتشر عبر الإنترنت، فإنها تسبق الإنترنت. في عام ١٩٩٢ وصف المشاركون في «الكتلة الحرجة» الفعل بأنه «زيروكْرَاسيَّة» كما نرى من منشور قدَّمه أناس مشاركون في سان فرانسيسكو عام ١٩٩٤:

> السياسة التنظيمية، بقادتها الرسميين، ومطالبها، وما إلى ذلك، استُبعدت لصالح نظام لا مركزي بقدر أكبر. لا يوجد مسئول. الأفكار منتشرة، والمسارات متشارَكة، والوفاق منشود من خلال ماكينات النسخ الشائعة في كل وظيفة، أو في محلات النَّسْخ في كل حي — وهي «زيروكراسيَّة» الجميع فيها أحرار في عمل نسخ من أفكارهم وتمريرها إلى المحيطين بهم. تُتَداول الأوراق والمنشورات الترويجية والملصقات والمجلات جميعًا بشغف سواء قبل الجولة بالدراجات أو أثناءها أو بعدها، على نحو يجعل القادة غير ضروريين، عبر التأكد من أن الاستراتيجيات والتكتيكات يفهمها أكبر عدد ممكن من الناس.
>
> تُعزِّز «الزيروكراسية» الحرية، وتُقلل من أهمية التراتبية؛ لأن المهمة لا تحددها قلة في موقع المسئولية، ولكنها تُعرَّف بدلًا من ذلك على نحو واسع من قِبَل المشاركين فيها. لا يُنظر إلى الجولة بالدراجات نظرة ضيقة على أنها محاولة للضغط من أجل المزيد من مسارات الدراجات (على الرغم من وجود هذا الهدف)، أو للاحتجاج على هذا الجانب أو ذاك من جوانب النظام الاجتماعي (على الرغم من أنه كثيرًا ما يُعبَّر عن مثل هذه المشاعر). وبدلًا من ذلك، كل

شخص حر في اختلاق سببه الخاص للمشاركة، وحر أيضًا في تَشارُك تلك الأفكار مع الآخرين. (http://www.scorcher.org/cmhistory/howto.html)

في هذه الحالة تعطى الأولوية للأفقي، لـ «التعامل مع الشخص الآخر»، لا للتعامل مع رموز أو أمثلة لكليَّةٍ مكوَّنة من خلال فعل التمثيل. نجد فعلًا يُحَس بوصفه تدفقًا مجسَّدًا كما نراه في رواية تصف فعلًا حدث في سان فرانسيسكو:

كان الشرطي يقف أمامي حينما استدرت.

قال لي: «معذرة» بتحفظ مهني، وأردف: «هل أنت أحد المنظِّمين هنا؟» كنت أمرر منشورات تعريفية عن مسار الدراجات التي يبلغ عددها نحو الخمسمائة، المتجمعة من أجل حدث «الكتلة الحرجة» الشهري. كما كنت أوزِّع مجلتي الشخصية.

قلت بتردد: «لا أظن أنه يوجد منظِّمون.»

«لأنكم في المرة السابقة أيها الشباب ظللتم تقودون دراجاتكم في التقاطعات حتى بعد أن تحولت الإشارة إلى الأحمر، وتسببتم في انسداد مروري. هل ذلك الذي هناك أحد المنظمين؟» وأشار الشرطي إلى شخص آخر يوزع منشورات تعريفية. كان مراسلٌ للمحطة السابعة يحاول إجراء مقابلة هنا.

«لا علم لي بذلك. لِمَ يحتاج مثل هذا الأمر إلى منظِّم؟ إنه غير منظَّم تمامًا.»

«حسنًا سيدي، حسنًا، لن ندع هذا يحدث مرة أخرى؛ لأن المحافظ عَلِم بذلك، وهو مستاء جدًّا. حينما تتحول الإشارة إلى الأحمر سنُخلي التقاطع بالقوة إذا لزم الأمر.»

غمغمتُ بشيء ليس صداميًّا، وتسللتُ بهدوء، وأنا لست متأكدًا مما ستكون عليه هذه الجولة، آملًا أملًا واهيًا ألا تشرع الشرطة في أي تصعيد. كانت الجولات الأخرى هادئة للغاية. لم أكن أرغب في أن أُعتقل.

بعد نحو نصف ساعة، تدفقت الدراجات إلى الشارع. كانت الشرطة ترافقنا على دراجات نارية على الجانبين، مثل السابق. وعلى الرغم من أننا، باعتبارنا كتلة بسدَّاداتنا (دراجاتنا)، كنا نستطيع إعاقة المرور دون أن تواجهنا مشكلة، فقد اعتقدوا أننا كنا بحاجة إلى «مرافَقة» منهم للحماية، أو لعلهم كانوا يحاولون وحسب أن يجعلونا نظن أننا بحاجة إليهم.

> لحظت وأنا أقود دراجتي نحو وسط الكتلة المتحركة البطيئة أن إشارة أول تقاطعاتنا تتحول إلى الأحمر وأنا أصل إلى هناك. انكمشْتُ. اقتحم ثمانية شرطيِّين على دراجات نارية الجمعَ بوجوه عابسة. تطلعتُ من حولي لأرى ما كان الآخرون ينوون فعله. بدا الجميع هادئين جدًّا إزاء الأمر بمجمله، وهو ما أراحني. رأيت دراجة ثم دراجتين تنسلَّان من بين الدراجات النارية. وبعد ذلك، كنت أشق طريقي متمايلًا عَبْرها. كان الحصار يسرِّب مثل الغربال. حاول الشرطي الذي كان على يميني أن يلف بدراجته النارية، في طريقي. لكن دراجته النارية كانت أثقل مما ينبغي لذلك، وكان بطيئًا للغاية. اجتزت. (http://danenet.wicip.org/bcp/cm.html)

«الكتلة الحرجة» ليست منظمة؛ إنها حدث. واستعارة «الكتلة الحرجة» تلتقط فكرة «نقطة التحول» باعتبارها مقابلًا للعملية الخطية التراكمية. هي حدث، حينما يقع يغير الواقع، ومن ضِمْنه الحدث نفسه.

النموذج المعرفي هنا هو نموذج التدفق والسيولة. «تدفق» قادة الدراجات من ثغرات صفوف الشرطة، وكان الحصار المُقام لاحتواء قائدي الدراجات «يسرِّب مثل الغربال»؛ كان تدفُّق قائدي الدراجات مقابل ثقل الشرطة؛ الأسلوب الذي طوره قائدو الدراجات للسيطرة على تدفق السيارات من حولهم يوصف بأنه «استخدام السدَّادات» مستوحيًا من صورة الاحتفاظ بسائل في قارورة. منذ البادية في عام ١٩٩٢، أصبحت «الكتلة الحرجة» حدثًا عالميًّا. في الجمعة الأخيرة من كل شهر، تحدث جولات بالدراجات في أكثر من ٣٠٠ مدينة.

صدامات وتقاربات

أنتج اقتراح «استعادة الشوارع» بإقامة حفلة شارع عالمية في عام ١٩٩٨ آلاف الرسائل الإلكترونية، بينما أنشأت حركة «استعادة الشوارع» في لندن موقعًا على الويب حيث يمكن للناس أن يجدوا روابط للجماعات الأخرى التي تقيم حفلات في بلدان أخرى. كانت التقارير الجديدة تُنشَر (http://rts.gn.apc.org/global3.htm)، مانحة إحساسًا بعولمة الحركة، بينما كان الناس يحكون حكاياتهم. في فالنسيا في إسبانيا، مثلًا، يكتب أولئك المشاركون أنهم سمعوا بالمبادرة قبل ثلاثة أسابيع فقط من الحدث، بفضل صديق

من لندن زائر، كان هو أيضًا مشاركًا في حركة «استعادة الشوارع». وبينما لم تكن في بلدهم حركة «استعادة الشوارع»، كانت هناك شبكات من الناس منجذبة إلى المعارضة التي رأوها في مركز الحدث:

> الشوارع فضاء مِلك للناس، ولكن السيارات سرقتها؛ الشارع ميت ومثير للكآبة، ويجب تحويله إلى فضاء للإبداع والحرية من خلال حفلة! (http://rts.gn.apc.org/g-valenc.htm)

في داروين في أستراليا، كانت ثمة محاولة لترتيب اليوم، وكانت المبادرة أيضًا بفضل زائر من لندن كان مشاركًا في حركة «استعادة الشوارع». ولم تكن هناك في هذه الحالة شبكات محلية لتعزيز الحدث، ورغم توزيع نحو ٢٠٠٠ منشور تعريفي، لم يحضر في النهاية في نقطة الالتقاء سوى الثلاثة الذين حاولوا ترتيب الحدث. فقرروا أن يذهبوا إلى الشاطئ بعد أن لم يأتِ أحد. وفي براغ عاصمة جمهورية التشيك، استولى بضعة آلاف من الناس على الشارع، واعتُقل كثير منهم، وحُطِّمت سيارات، ومحل لماكدونالدز. ولكن من أين أتى الاهتمام بالاتفاقية العامة للتعريفات والتجارة (الجات) وسليلتها منظمة التجارة العالمية؟ منظمة التجارة العالمية بعيدة كل البعد عن الدفاع عن التلال الطباشيرية في تويفورد داون أو كليرمونت رود في لندن.

خلال هذه الفترة بدأت تظهر للعيان تدفقات ونقاط تقاطع جديدة بين الشبكات. أطلق كفاح ساباتيستا في الشياباس في المكسيك أول مواجهة عام ١٩٩٦، متبوعة بمواجهة أخرى في إسبانيا عام ١٩٩٧. ظهر هذا من عملية تشاور ونقاش امتدت عامًا؛ حيث بدأت الإنترنت تلعب دورًا حاسمًا، ملتقية مع المنظمات غير الحكومية الأكثر تقليدية. وفي عام ١٩٩٧ نظمت منظمات شبابية غير حكومية أوروبية عديدة «تجمُّع الجوع» (ذي هَنْجر جاذرينج)، وهو قمة مضادة للقمة الأمنية لمنظمة الأغذية والزراعة التي كانت منعقدة في روما في الوقت نفسه. ركز «تجمُّع الجوع» على تأثير التقنيات الحيوية في الزراعة في بلدان مثل الهند، مبرزًا التأثيرات من حيث تقليص التنوُّع الحيوي، وتزايد قابلية إصابة المزارعين الريفيين، ودور التعاون عبر القومي ومنظمة التجارة العالمية. وأصبحت منظمة التجارة العالمية مستهدفة على نحو متزايد من قبل المنظمات غير الحكومية المعنية بالتنمية، منذ حملة «٥٠ عامًا كافية» التي كانت تستهدف البنك الدولي، والتقت كذلك مع الجماعات الإيكولوجية التي عارضت سياسات البنك المتعلقة بالسدود والزراعة التصنيعية الواسعة النطاق.

مع اتساع هذه الشبكات وتغلغل بعضها في بعض، كانت تظهر مبادئ جديدة للخبرة. من الأساس الاجتماعي، انتقلت بؤرة التركيز إلى التدفقات الاجتماعية؛ ومن الحركة المعبرة عن الهوية بدأنا نستكشف الحركة بوصفها خبرة. ركزنا حتى الآن على ظهور الفعل المباشر وتحوُّله في الحركة البيئية التي انتقلت من الولايات المتحدة إلى بريطانيا، ومن سياق ريفي إلى سياق حضري. لكننا بحاجة إلى فهم التحولات الأكبر في مبادئ الفعل المباشر. أصبحت هذه التحولات أكثر تجليًا في عمليتين: ظهور النزعة الإنسانية الجديدة، وتطور أنماط جديدة من الفعل تتجلى في المقام الأول في حركة ساباتيستا التي ظهرت على الجانب الآخر من الكوكب، في مناطق المكسيك الحدودية النائية.

الفصل الرابع

النزعة الإنسانية الجديدة

لولا التليفزيون لَمَا وُجِدت النزعة الإنسانية المعاصرة.

برنار كوشنير، مؤسس أطباء بلا حدود

في مايو ١٩٩١، احتجَّ نحو ٢٠ شخصًا على اجتماع مجموعة السبع الكبرى في لندن، مركِّزين في المقام الأول على استيراد أخشاب أشجار الغابات المطيرة الماليزية. غير أنه حينما عادت مجموعة الثماني الكبرى (بإدراج روسيا) إلى بريطانيا في برمنجهام عام ١٩٩٨، قابَلَها نحو ٦٠ ألف شخص، وكان من بينهم «سلسلة بشرية» مكونة من ٧٠٠٠ شخص، مطالبين بمحو ديون «العالَم الثالث»، وكذلك حفلة شارع نظمتها حركة «استعادة الشوارع»، متضمنة بضعة آلاف شخص. وبينما كانت الأغلبية الكاسحة من هؤلاء المشاركين من البريطانيين، حُشِدت شبكات من مختلِفِ أجزاءِ القارة الأوروبية، على أثر الحشد الناجح ضد مجموعة الثماني الكبرى قبل ذلك بعامين في مدينة ليون الفرنسية. في فرنسا، كانت شبكات مختلفة قد تقاربت في حَراك ليون، من «تنسيقات» العمال الجديدة، مثل «متضامنون ومتحدون وديمقراطيون» (سوليدير يونيتير إيه ديموقراطيك)، وأشكال جديدة من شبكات الحملات ضد الفقر مثل «الحقوق أولًا!» (دُرْوا دفان!) وأشكال من المنظمات الإنسانية مثل «أطباء بلا حدود».

مرةً أخرى، يبدو أن تعدُّد هذه الجماعات يدعم فرضيةَ أنها ذات أساس قومي تشترك من الناحية المبدئية في حقيقة أنها اختارت، لأسباب مختلفة، أن تُدرِج بُعْدًا دوليًّا في استراتيجيتها. ومع ذلك، فحالما نشرع في النظر إليها، تبدأ موضوعات معينة في التكرار: التحولُ من التراتبية إلى الشبكة، شخصنةُ الالتزام، الانتقالُ من المدى الطويل إلى المدى القصير، التحولُ من المنظمة إلى المشروع، الأهميةُ الحاسمة لوسائل الإعلام وعلى رأسها

التليفزيون؛ لإضفاءِ الطابع الإعلامي على الفعل. إن التحوُّل من ٢٠ إنسانًا يحتجُّون على مجموعة السبع الكبرى عام ١٩٩١ إلى ٦٠ ألف إنسان في ١٩٩٨ ليس تحولًا في النطاق في المقام الأول؛ إنه يشير إلى تحول في النموذج المعرفي.

ما وراء الخبراء المضادِّين

تمتد جذور مجموعة الدول الثماني الكبرى في أزمةِ نظامِ التشريع السياسي والاقتصادي إلى ما بعد عام ١٩٤٥، وهي أزمةٌ ازدادت وضوحًا في أوائل عَقْد السبعينيات من القرن العشرين، مع انهيارِ نظامِ بريتون وودز لسعر الصرف الثابت، وأزمةِ النفط عقب الحرب العربية-الإسرائيلية عام ١٩٧٣. اجتمع وزراء مالية الولايات المتحدة وفرنسا وبريطانيا العظمى وألمانيا في أبريل ١٩٧٣، في مكتبة البيت الأبيض، وتلا ذلك اجتماعُ رؤساء الحكومات الذي انعقد في باريس عام ١٩٧٥؛ حيث انضمت إيطاليا للجماعة أيضًا، وركَّزَ النقاش على التضخم. وأُرسِيت آليةٌ للقمم الاقتصادية السنوية. وعلى مدى معظم العقد الأول من إعمال هذه القمم، تجاهَلَتْها المنظماتُ غير الحكومية، والحركات الاجتماعية، وغيرها، وفي الوقت نفسه تجاهلت القممُ هذه المنظماتِ والحركاتِ بالمثل (هاجنال ٢٠٠١).

حدثت العلامات الأولى على التغير في قمة لندن عام ١٩٨٤، حينما عُرِّفت مجموعة السبع الكبرى من قِبَل المنظمات غير الحكومية البريطانية باعتبارها هدفًا لممارسة الضغط والمعارضة. أوْلت قمةُ عامِ ١٩٨٣ مكانةً مهمة لمسألة الدَّيْن الدولي، والتكيُّف الهيكلي، ودور صندوق النقد الدولي، في سياقٍ كانت الاضطرابات بسبب الطعام وبرامج التكيف الهيكلي تؤدي فيه إلى تزايُدِ الجدل بشأن سياسات صندوق النقد الدولي. أعادت القمة الاقتصادية تأكيدَ دعمِها مثلَ هذه السياسات، ومع منتصف الثمانينيات كانت تظهر بوصفها حالةً من حالات الحوكمة العالمية. مهَّدَ دورُ القمة الاقتصادية المتزايد، والمُعارَضة الناشئة لسياسات صندوق النقد الدولي للتكيُّف الهيكلي التي كانت القمة تُدافِع عنها؛ الطريقَ في عام ١٩٨٤ لتدشين «القمة الاقتصادية الأخرى»، وهي تجمُّعٌ للمنظمات غير الحكومية المعنِيَّة بالتنمية، وعلماء الاقتصاد الراديكاليين الذين يُقِيم كثيرٌ منهم في بريطانيا. وعُقِد اجتماعٌ ثانٍ لـ «القمة الاقتصادية الأخرى» عامَ ١٩٨٧، وعلى مر العَقْد التالي نظَّمَتْ شبكةُ «القمة الاقتصادية الأخرى» قمةً مضادة سنوية مُعتمِدةً بقدر كبير أيضًا بمشاركته في الوسط الطبي على شبكات علماء الاقتصاد الراديكاليين الدولية، وأشركت في الوقت ذاته كذلك المنظماتِ غيرَ الحكومية المَعنِيَّة بالتنمية الدولية. وفي شيء من التناقُض، أشارت

الشبكة المضادة إلى نفسها بأنها قمةٌ اقتصادية مضادة، بالضبط في الوقت الذي كانت تتَّسِع فيه أجندةُ القمة الاقتصادية لما هو أبعد من الاقتصاد، لتشمل مسائل الإرهاب، والسياسة الدولية، والتلوُّث، في أعقابِ كارثةِ تشيرنوبل عامَ ١٩٨٦.

وحدث تحوُّلٌ ملموس فيما يتعلق بمجموعة السبع الكبرى والدول المكوِّنة لها عام ١٩٨٩، وهو العام الذي عُقِدت فيه القمة في باريس. كانت الذكرى المئوية الثانية للثورة الفرنسية، ونقلَتِ الحكومة الفرنسية بقيادة الرئيس ميتران الحدثَ عبر وسائل الإعلام، عاقدةً إياه في ذروة إحياء ذكرى الثورة في ١٤ يوليو، ونُقِل الحدث المضاد للقمة إعلاميًّا أيضًا مع حفل موسيقي وقمة مضادة جمعا أناسًا من أفقر سبعة بلدان على وجه الأرض، لكن هذا وُضِع في إطار المناقشات بشأن تراث الثورة الفرنسية. عُقد حفل موسيقي جماهيري في الباستيل، على غرار الحفل الموسيقي الخيري الذي أقيم في عام ١٩٨٦؛ حيث كان «ثوَّار عام ١٩٨٩ يحتفلون بثوَّار عام ١٧٨٩» على حد تعبير المنظِّمين، وكان الهدف هو تشكيل مُعارَضة على نحوٍ رمزي للقمة الاقتصادية على أساس تراث اليسار الفرنسي التقليدي وتصنيفاته. ومع ذلك، على الرغم من نجاح الحفل الموسيقي، لم يكن للفعل تأثير مستمر يُذكَر. لكن في المرة التالية التي أتت فيها القمة إلى فرنسا، عام ١٩٩٦، كان من شأنها أن تُواجَه بنمط جديد من الفاعلين: الإنسانيين الجدد. يستكشف هذا الفصل أمثلةً أساسية لهذا الشكل من أشكال الفعل والثقافة الذي لعب دورًا مهمًّا في فعلِ عام ١٩٩٦ ضد مجموعة السبع الكبرى: حركتَيْ «مطاعم القلب»، و«أطباء بلا حدود».

النزعة الإنسانية الجديدة: «مطاعم القلب»

أسَّس «مطاعم القلب» (رستو دي كور) في فرنسا عام ١٩٨٦ الممثلُ الكوميدي الترفيهي ميشيل كولوتشي، الأكثرُ شهرةً باسمه المسرحي كولوش. صَدَم كولوش المؤسسةَ السياسية الفرنسية حينما أعلن نِيَّتَه الترشُّح في الانتخابات الرئاسية عام ١٩٨١، مقدِّمًا نفسه بوصفه مرشَّحَ أولئك الذين يعتقدون بأن السياسيين لم يعودوا يخدمون الشعب. وبعد أربع سنوات، في سبتمبر ١٩٨٥، منح كولوش دعمَه للحملة الفرنسية ضد الجوع في إثيوبيا، وهي الحملة الدولية ذاتها التي أفضت إلى الحفل الموسيقي الخيري في بريطانيا في وقت مبكر من ذاك العام. وبينما كان كولوش يشارك في برنامج إذاعي لزيادة الأموال المخصصة لمناشدات الإغاثة في إثيوبيا، تعرَّضَ لتحدٍّ من متَّصِل، وهو ألَّا يتجاوب فقط مع مشكلة الجوع في أفريقيا، ولكن أن يتجاوب أيضًا مع ما أصرَّ المتصل على تسميته الجوعَ والفقر المتزايدَيْن

في فرنسا نفسها. اصطبغت هذه الفترة في فرنسا بإحساسٍ متزايد بانهيار فترةِ رخاءِ ما بعد الحرب، ونقاشاتٍ عامة مكثَّفة عن الفقر وأشكال «الإقصاء الاجتماعي» الجديدة المفهومة على أنها تَضَعْضُعٌ للرابطة الاجتماعية (لرؤية عامة، انظر بوجام ٢٠٠٠).

في اليوم التالي لهذا الحدث، توجَّهَ كولوش لزيارة الأب بيير؛ أحدِ الرموز العريقة في التقليد الخيري الفرنسي داخل الكنيسة الكاثوليكية، وكان مسئولًا عن تقديم وجباتٍ مجانية للفقراء في فرنسا منذ عقد الخمسينيات في القرن العشرين. وعقب هذا الاجتماع، قصد كولوش الإذاعة الوطنية، وأطلق هو والأب بيير مُناشدةً قومية للقضاء على الجوع في فرنسا، وانهمرت على البرنامج الحواري المكالمات، ليس فقط من أفراد يعرضون الطعام، ولكن أيضًا من كبارِ تجارِ الأغذية الذين تعهَّدوا بتوفير الطعام لمراكز توزيع الطعام الجديدة التي كان كولوش يدعو إليها. وعلى مدار الأيام القليلة التالية، ربط المشاهيرُ أنفسَهم بالحدث، كما شارك المثقفون النقديون أيضًا. وكان من المزمع تشكيلُ شبكةٍ من مراكز توزيع الطعام، وأن تُعرَف باسم «مطاعم القلب»، بهدف حشد ٥٠٠٠ متطوع على مدار الشتاء التالي، وتوزيع نحو ٨٫٥ ملايين وجبة على الجوعى. وانضمت القنوات التليفزيونية الوطنية الفرنسية الثلاث إلى الحشد، مسانِدةً جميعها المطاعمَ الجديدة التي كانت تتكوَّن في البلد.

وفي مارس ١٩٨٦، بعد بضعة أشهر من هذا الحراك الاستثنائي، قُتل كولوش في حادث دراجة نارية. وساعدت وفاته على تسريع الحركة التي بدأها، لدرجة أنه في شتاء عام ١٩٨٦ الذي أعقبها ساهم نحو عشرة آلاف متطوع في «مطاعم القلب»، بينما تضاعف عدد الوجبات الموزعة خلال الشتاء ثلاث مرات ليصل إلى ٢٧ مليون وجبة. وبعد عقد، في عام ١٩٩٦، كانت المطاعم توزِّع ٦٠ مليون وجبة على أكثر من نصف مليون إنسان، وتستقطب نحو ٣٠ ألف متطوع. وبحلول عام ٢٠٠٣ تكوَّن الاتحاد من نحو ٤٠ ألف متطوع، وكان له أكثر من ٢٠٠٠ مطعم ونقطةِ توزيع للوجبات عبر فرنسا، ووزع نحو ٦٠ مليون وجبة، أغلبها خلال فصل الشتاء. تشير «مطاعم القلب» إلى شكل من أشكال الفعل يميز «النزعة الإنسانية الجديدة» التي ستلعب دورًا حاسمًا في تطور الحراكات المعنية بالعولمة، وخصوصًا ثلاثة أبعاد.

أول هذه الأبعاد يتضمن العلاقة بالعملية السياسية والدولة. كان كولوش، بصفته مرشحًا للانتخابات الرئاسية الفرنسية عام ١٩٨١، رمزًا للإحباط من السياسة والعملية السياسية — كان مرشحًا آتيًا من خارج المؤسسة، يرمز للانتخاب المضاد للمؤسسة السياسية بيمينها ويسارها (أصبح أمثال هؤلاء الرموز متكررين على نحو متزايد عبر

الأنظمة السياسية الغربية منذئذٍ). وكان أحد الأفعال الأولى للتصدي لتحدي الاستجابة للفقر في فرنسا هو التماس إذن الأب بيير، وهو راهب كبوشي كان معنيًّا بتوزيع الطعام على الفقراء على مدى أكثر من ثلاثة عقود، وكان يُعَد عمومًا ذا توجه محافظ سياسيًّا. كان كولوش — بطرقٍ كثيرة — مرتبطًا بجيل مايو ١٩٦٨، وهو جيل كانت مفرداته ومفاهيمه ذات أساس سياسي. وكان الأب بيير رمزًا لشكل أقدم من أشكال الإحسان، يولي أولوية للاستجابة المباشرة لأولئك المحتاجين على برامج التغيير السياسي. ولتأكيد إلحاح التوزيع المباشر للأطعمة لأولئك المعوزين. كان كولوش يؤكد أن هذه كانت استجابة أكثر إنسانية وأكثر أخلاقية من الانخراط في نظام سياسي يُنظَر إليه على أنه زائف. في الحالة الفرنسية، هذا الأمر مهم على نحو خاص، أن تنطوي «مطاعم القلب» على قطيعة مع ما كان يعرف بأنه «النموذج الجمهوري». بدلًا من المطالبة بتوسُّط الدولة، بما يعكس خلقًا مدنيًّا تضمن فيه الدولة رفاهة المواطن، ركزت ثقافة هذا الفعل على تأسيس علاقة مباشرة بالآخر، وأن تؤكد بها «قيمة الأصالة من خلال الطبيعة المباشرة لهذه العلاقة» (سالمون ١٩٩٨: ٢٣). وهي تبرز علاقة مباشرة بالآخر، علاقة لا تتم بوساطة من فعل الدولة.

أما البعد المهم الثاني لحركة «مطاعم القلب»، كما ذكره ديفيد سالمون، فهو مدى كون هذه الحركة «اتحادًا إعلاميًّا». لم يشتمل تطور «مطاعم القلب» على تشكيل اتحاد، متبوعًا باهتمام وسائل الإعلام. على العكس من ذلك، ظهر الاتحاد في المقام الأول «في وسائل الإعلام»، باعتماد نشأته المبكرة اعتمادًا شديدًا على «شخصيات الإعلام» أو المشاهير. لم يكن المشاهير فقط مهمين للنشأة الأولى؛ بل يمكن القول إن ثقافة «مطاعم القلب» شكلتها على نحو حاسم ثقافة الإعلام، وخصوصًا ثقافة التليفزيون. تُبرز الأبعاد الحاسمة لهذه الحركة الحاجة الملحة والآنيَّة، وهما بعدان مركزيان لقواعد الاتصال في التليفزيون المعاصر.

وأما البعد الثالث لهذه الحركة الذي ستتجلى أهميته على نحو متزايد، فيكمن في مجموعة من السمات المرتبطة بـ «شخصنة» الالتزام. تتجلى أبعاد عدة في البحث الذي أُجرِي مع الناس المشتركين في المطاعم. أولًا، أن الثقافة ليست ثقافة «توسُّل» ولا «تفانٍ» «لشخص فقير» متخيَّل. فالفقر يُرى على اعتبار أنه يعم المجتمع الفرنسي، إلى النقطة التي يؤكد عندها المتطوعون في حركة «مطاعم القلب» أن ما كان يحدث للفقراء كان يمكن أن يحدث أيضًا بالسهولة نفسها تمامًا لهم هم أنفسهم أيضًا. ولكن في الوقت نفسه، لا توجد محاولة لبناء «هوية جمعية»؛ الهوية التي تتخذ شكل «نحن» في النماذج الكلاسيكية للحركات الاجتماعية. وبدلًا من ذلك، ثقافة حركة «مطاعم القلب» هي ثقافة لا يسعى

فيها المشاركون إلى مجتمع، ولكن إلى الاعتراف بدلًا من ذلك بخبرة مشتركة. ثقافة حركة «مطاعم القلب» هي ثقافة يتواصل فيها أولئك المشاركون معًا على أساس الاسم الأول، مستخدمين صيغة ضمير المخاطَب الحميم «أنت»، لا صيغة التفخيم الرسمية «أنتم». صيغة المخاطبة هذه في فرنسا أكثر شيوعًا بين الناس الأحدث سنًّا، مما هي بين الناس الأكبر سنًّا، لكن هذه ليست صورة «مطاعم القلب»؛ وإن كان فيها حقًّا قسم كبير من المتقاعدين المشاركين بصفة متطوعين. بدلًا من ذلك، تشير دراسة رافل ورافون (١٩٩٧) الإثنوغرافية لـ «مطاعم القلب» إلى أي مدًى تستخدم «فقط» الأسماء الأولى؛ إذ تتشكل قوائم العضوية وسجلاتها من الاسم الأول وأرقام الهواتف. وفي الاجتماعات وجلسات التخطيط، سواء أكان المرء مشاركًا بوصفه متطوعًا أم مستفيدًا من الخدمة، لا يدقق في تهجي اسمه (والواقع أن المرء يمكن أن يكون متطوعًا ومستفيدًا معًا)، وثقافة تجنُّب استخدام اسم العائلة هي جزء من ثقافة يوجد فيها بالفعل تجنُّب للوسوم المميِّزة، من قبيل المهنة، واسم العائلة، والوضع، وما إلى ذلك. لا يشير تفضيل الأسماء الأولى واستخدام «أنت» إلى ثقافة تودُّد شبابية، ولكن إلى ثقافة شخصنة، ثقافة «تتجنَّب الهوية الجمعية المؤسسة على مرجعيات الهويات المتشاركة اجتماعيًّا» (يتجنب المتطوعون طلب معلومات عن أمور من قبيل مكانة العائلة، أو اسم العائلة، أو الانتماء المكاني، أو الوضع الوظيفي).

أطباء بلا حدود

يتجلى بُعدَا الثقافة والفعل المهمَّان في حركة «مطاعم القلب» كذلك في منظمة «أطباء بلا حدود» التي يُزعَم أنها بمنزلة حالة نموذجية للنزعة «الإنسانية الجديدة». شُكِّلت «أطباء بلا حدود» عام ١٩٧١ من قبل مجموعة من الأطباء الممارسين بقيادة الطبيب برنار كوشنير، بعد فترة من العمل مع الصليب الأحمر الدولي في بيافرا. كان سياق ميلاد «أطباء بلا حدود» هو الطبيعة المتغيرة للصراعات، والقيود المتزايدة التي فرضها هذا على فعل اللجنة الدولية للصليب الأحمر. حتى أوائل الستينيات كانت اللجنة الدولية للصليب الأحمر قد حصرت دورها مبدئيًّا في مراقبة تطبيق اتفاقية جنيف بشأن المدنيين والسجناء، والواقع أنها لم ترسل فرقًا طبية إلى مناطق الصراعات. وتطور دور اللجنة الدولية للصليب الأحمر في مناطق الصراع في ظل سياقٍ تقاتلت فيه الجيوش المنظمة والمدربة فيما بينها، سياقٍ كانت الخدمات الطبية تُقدَّم فيه من جانب المقاتلين العسكريين. ولكن في أفريقيا

خلال عقد الستينيات، أثناء فترة التحرر من الاستعمار، والحروب الأهلية، كان واضحًا أن طبيعة الصراع المسلح كانت تمر بعملية تحول، بشمولها صراعات العصابات، وأزمات نقص الأغذية، وتشوش التمييز بين القوات المسلحة وغير المقاتلين. يتجلى هذا في الأنماط المتغيرة لضحايا الحروب على مدار القرن العشرين. في الحرب العالمية الأولى، كان ٥ في المائة فقط من القتلى مدنيين. وفي الحرب العالمية الثانية ارتفعت هذه النسبة إلى ٥٠ في المائة. وفي حروب التسعينيات كان نحو ٩٠ في المائة من القتلى مدنيين (تيلي ٢٠٠٢). تخاض الحروب على نحو متزايد في المدن، لا في مواقع نائية، وتتشوش التمييزات بين القوات النظامية وغير النظامية. في الحرب البيافرية، غاب حتى أبسط الإمدادات الطبية الأساسية والعاملون المدرَّبون. ولم يتمكن النموذج الأقدم من نماذج المساندة الطبية الذي يُفترض تفعيله من جانب الجيوش من الاستجابة لهذا الموقف الناشئ. وفي الوقت نفسه، لم تسمح سياسة اللجنة الدولية للصليب الأحمر لطاقم الطوارئ الذي أرسلتْه للعمل في مناطق الأزمات بإبداء تعليقات نقدية على أفعال الدول الأعضاء؛ إذ كان حضورها المستمر يعتمد على النوايا الحسنة لتلك الدول.

كان كوشنير عضوًا في فريق الصليب الأحمر الفرنسي المرسَل إلى بيافرا، الذي تألف من ٥٠ طبيبًا. ولدى عودته إلى فرنسا، كان جزءًا من مجموعة «المحاربين القدامى البيافريين» الذين شكلوا «لجنة ضد الإبادة البيافرية»، وإذ كانت المجموعة تعتقد بأن من المحتمل أن تستمر مواقف مماثلة في التطوُّر في أفريقيا، فقد أنشأت «جماعة التدخل الطبي والجراحي في الطوارئ»، وهدفها هو تطوير القدرة على التدخل في حالات طارئة مماثلة. واتَّحدت هذه الجماعة في عام ١٩٧١ مع طبيب كانت له خبرات مماثلة في بنجلاديش منشئة حركة «أطباء بلا حدود». بالنظر إلى الماضي، إلى فترة تشكيل «أطباء بلا حدود»، يُبرز روني برومان — الذي صار رئيس «أطباء بلا حدود» في منتصف السبعينيات — أهمية السهولة المتزايدة في القدرة على السفر الدولي، وأهمية وسائل الإعلام. ما يتحدث عنه برومان هو ما يشير إليه الجغرافي ديفيد هارفي (١٩٩٠) بأنه «انضغاط المكان»: تصاغُر العالم بفعل تقنيات السفر. لكن في المقام الأول، يؤكد برومان الأثر الحاسم للتليفزيون في نشأة «أطباء بلا حدود»: «الظهور الفوري للكوارث والصراعات على التليفزيون جعل من غير المقبول على الإطلاق الامتناع عن عمل شيء، أو الاكتفاء بتقديم جهد مرتبك في المساندة أثناء الطوارئ» (برومان ١٩٩٣). ويذهب كوشنير نفسه إلى مدًى أبعد بزعمه أنه لولا وسائل الإعلام، وعلى رأسها التليفزيون، لما كان من الممكن أبدًا حدوث الفعل الإنساني الذي تطور

على مدار الثمانينيات (١٩٩١: ١١٢). يُبرِز هذان العاملان الأساسيان في تطور «أطباء بلا حدود» الدور الحاسم للتليفزيون بوصفه شكلًا من أشكال الوساطة، شكلًا وصفه ميخائيل إجناتييف بالكلمات الآتية:

> سواء أرغِب أم لم يرغب، صار التليفزيون هو الوسيط الرئيس بين الغرباء المعذَّبين وبين ضمائر أولئك الذين يقيمون في مناطق الأمان القليلة الباقية في العالم ... لم يصبح مجرد الوسيلة التي من خلالها يرى بعضنا بعضًا، ولكن الوسيلة التي يتحمل بها كلٌّ منا المسئولية عن مصير الآخر. (١٩٩٨: ١٣)

واضح أن التليفزيون لعب دورًا أساسيًّا في ظهور الأشكال الجديدة من أشكال الفعل الإنساني، في فرنسا في البداية، وفي البلدان الأخرى لاحقًا. ينتقد مُنظِّرو وسائل الإعلام مثل توماس كينان (٢٠٠٢) هذا التطور، زاعمًا أن هذه النزعة الإنسانية حلَّت بديلًا من الحلول السياسية للصراعات؛ حيث حل الطعام والأغطية محل الحلول السياسية المستدامة. ويزعم آخرون، مثل لوك بولتانسكي (١٩٩٩) أن الاستجابة للمعاناة البعيدة أكثر تعقيدًا، بينما يصرون على أن التليفزيون يشكل باطراد كلًّا من الجو العام المعاصر وأشكال الفعل التي تظهر فيه. تَدين «مطاعم القلب» و«أطباء بلا حدود» كلتاهما بأصولهما لشخصيات كاريزمية، وكلتاهما بدأتا بوصفهما «اتحادين إعلاميين». وعلى الرغم من النفوذ الذي حازته «أطباء بلا حدود» في وسائل الإعلام الفرنسية ثم الدولية، فعلى مدار معظم عقدها الأول كانت هناك فجوة واسعة بين ملفها الإعلامي وبين قدرتها الفعلية على الفعل: على مر الفترة من ١٩٧١ إلى ١٩٧٨، أرسلت «أطباء بلا حدود» في المتوسط بضع عشرات من الأطباء سنويًّا (برومان ١٩٩٣). ومع ذلك، فمن البداية تمامًا، ضمَّت الفرق التي أرسلتها مسئولًا صحافيًّا، كان دوره هو المنافسة من أجل الظهور في وسائل الإعلام، مضخِّما مكانة أطباء منظمة «أطباء بلا حدود» ودورهم (ثمة تشابه واضح بين «أطباء بلا حدود» و«السلام الأخضر»)، ولقيت هذه الاستراتيجية انتقادًا واسعًا؛ إذ اتُّهمت «أطباء بلا حدود» بأنها «تُسلِّع المأساة»، واتُّهمت بتزايد اندماجها في نظامٍ تحرِّكه وسائل الإعلام، ممثِّلة دور البطل (طبيب «أطباء بلا حدود») والضحية (انظر ليتون ١٩٩٨).

انبثق كلٌّ من «مطاعم القلب» و«أطباء بلا حدود» من ثقافة الحاجة الملحة. القيمة الخلقية للفعل التي يدعو كلٌّ منهما إليها هي الالتزام بالفعل الآن. وفي حالة «مطاعم القلب»، فالدعوة إلى الفعل ليست موجهة إلى حاجات طويلة المدى (التوظيف، الرواتب،

تغيير العلاقة بين العمل والدخل)، ولكن إلى الحاجات الآنية الملحَّة لفصل الشتاء المقبل. وفي حالة «أطباء بلا حدود» تركز الدعوة إلى الفعل على الطوارئ الراهنة، في مقابل المدى الطويل. ويمكن النظر أيضًا إلى تركيز برنار كوشنير على الطوارئ والاستجابة الآنيَّة باعتباره مرتبطًا بالتغيرات في الطب الفرنسي خلال الستينيات، وهي الفترة التي تدرب فيها كوشنير وظهر خلالها طب الطوارئ بوصفه تخصصًا طبيًّا منفصلًا. فُهِم الاتحاد الأول الذي أسسه كوشنير بمعايير الطوارئ الطبية الدولية، وشكَّل تفضيله لطب الطوارئ الفترة التي قضاها بصفته وزير الصحة الفرنسي.

تدل أهمية الطوارئ أيضًا على بُعد أقل وضوحًا: البحث عن المخاطر، والعلاقة بالعنف. تستكشف عالمة السياسة الفرنسية جوانا سيمِيون (٢٠٠١) المسارات الشخصية للمشاركين المحوريين في تشكيل «أطباء بلا حدود». كان عدد مدهش من الجماعة الأكبر سنًّا المشاركين في تشكيلها إما ممن سبق أن شاركوا في المقاومة الفرنسية خلال الاحتلال النازي، أو من البحرية، أو — في حالة الأعضاء الأصغر سنًّا مثل كوشنير أو برومان — ممن لعبوا دورًا في المحافظة على النظام للمؤسسات السياسية خلال أحداث مايو ١٩٦٨، أو ما قبل. قُتِل جَدًّا كوشنير في معسكر اعتقال نازي، وصار ناشطًا سياسيًّا خلال الفعل المناهض للفاشية. وكانت إحدى مشاركاته هي عضويته في جماعة دافعت دفاعًا جسديًّا عن شقة سيمون بوفوار ضد عدوان محتمل من التنظيم المسلح السري في أواخر عقد الخمسينيات من القرن العشرين (التنظيم المسلح السري هو جماعة عارضت إنهاء فرنسا استعمار الجزائر، وكانت مسئولة عن مقتل مئات عدة، وعن محاولة اغتيال رئيس فرنسا شارل ديجول عام ١٩٦٢). وفي عام ١٩٦١ تطوع كوشنير هو وريجيس دوبري معًا في السفارة الكوبية للانضمام إلى كتيبة دولية للدفاع عن شعب الجزيرة ضد الولايات المتحدة. ولم يلتحق كوشنير في نهاية الأمر بالكتيبة، ولكنه سافر عام ١٩٦٤ إلى كوبا ضمن وفد من الشباب الفرنسي (سيمِيون ٢٠٠١). وخلال أحداث مايو ١٩٦٨ المروِّعة، تنقَّل كوشنير بين جماعات مختلفة موزعًا منشورات على بوابات المصانع، وانخرط في اتحاد الطلبة الشيوعيين بينما كان يحتفظ أيضًا بمشاركته في الوسط الطبي (سيمِيون ٢٠٠١). ويرسم الكتاب الذي شارك في تأليفه، وهو كتاب «فرنسا الوحشية» الذي أحيا ذكرى صراع مايو ١٩٦٨، صورة مواجَهة غامضة بين قوى التحدي وقوى النظام؛ حيث يوضح كوشنير أن «كل فرنسيٍّ متمردٌ على المستوى الفردي» (كوشنير وبورنيير ١٩٧٠: ٩).

يكشف احتفاء كوشنير بـ «فرنسا الوحشية» عن «الثقافة الفحولية» التي تزعم سيميون أنه كان من شأنها أن تلعب لاحقًا دورًا حاسمًا في نشوء «أطباء بلا حدود».

وهذا جليٌّ في خُلُق المغامرة، والولع بالسيارات السريعة (المستعارة في الأغلب، لا المملوكة)، وفي عدم التعلق بالمال، وفي الضيق بالخجل، وبالأخلاق البرجوازية، وبالرياء. وعلى الرغم من أنه على بُعد قارة، بمعايير التقاليد السياسية والثقافة، فثمة تماثلات جليَّة بين ثقافة الفحولة لدى كوشنير وبين نظيرتها لدى ديف فورمان، مؤسس حركة «الأرض أولًا»! (في الولايات المتحدة) الذي ركز هو أيضًا على الحاجة الملحَّة وعلى الفعل، لا على المدى الطويل والتحدُّث. سيقارن كوشنير لاحقًا بين خبرة الأعمال الطارئة في بيافرا وبين حياة العمل والمدينة الرتيبة في باريس كاتبًا: «على الرغم من مفارقاتنا وشكوكنا، فقد خلقنا أرستقراطية مخاطر. مرة أخرى، الهرمون الذكري ...» (١٩٩١: ٣٢٤).

لعبت «أطباء بلا حدود» — كما يزعم دوشين (٢٠٠٢) — دورًا محوريًّا في بناء تخيُّل عالمي، يُظهِر عالمًا «بلا حدود». فكرة «الفضاء الإنساني» مركزية هنا، وهي فهم لفضاءٍ نواجه فيه الآخر بوصفه شخصًا لا بوصفه مواطنَ بلد معين — يبتغي فعل «أطباء بلا حدود» تجريد الفضاء من طابعه الإقليمي، وأنسنتَه (دوشين ٢٠٠٢)؛ حيث يُرسي الاعتراف بإنسانية الآخر الشروط التي تسمح لـ «أطباء بلا حدود» بالفعل — في صورة لعالم معولم وبلا حدود، منمذج وفق تصور «أطباء بلا حدود» لنفسها.

شبكات الفعل

تتجلى الموضوعات التي لعبت دورًا أساسيًّا في ظهور «اتحادات الإعلام» مثل «مطاعم القلب» و«أطباء بلا حدود» بالقدر نفسه في شبكاتِ فعلٍ أخرى تشكلت في فرنسا خلال عقد التسعينيات، وكان لها أن تلعب دورًا محوريًّا في ظهور موضوع مناهضة العولمة في أواخر العقد. في فرنسا، بدلًا من الارتباط بالدفاع عن المواقع الريفية، ارتبط ظهور الفعل المباشر بصراعات الإسكان، وخصوصًا «الحق في السكن» والأشكال الجديدة من حراك المهاجرين الذين لا يملكون وثائق، وكذلك تنسيقات العمال، ومن أهمها «متضامنون ومتحدون وديمقراطيون» التي ظهرت في بداية الأمر بين العاملين في قطاعات الاقتصاد ذات التكنولوجيا العالية، وحافظت على هوية قوية قائمة على العمل.

يرى بعض الكتاب أن هذه الشبكات لا تكاد تمثل أكثر من عودة جيل اليسار المتطرف الذي كان يمر بحالة سبات خلال عقد السبعينيات (بوليه ١٩٩٩). واضح أن عددًا من التنسيقات التي ظهرت في أوائل التسعينيات كان يحركها أعضاء من التنظيمات السياسية اليسارية المتطرفة، مع أعضاء من التنظيمات السياسية الأقدم البارزة، مثل

كريستوف أوجيتون الذي هو عضو في المكتب السياسي للرابطة الشيوعية الثورية، وهي جماعة سياسية تروتسكية أسسها آلان كريفين (الذي لم يزل زعيمها) في عام ١٩٦٨. أوجيتون هو أحد مؤسسي حركة «متضامنون ومتحدون وديمقراطيون — البريد والبرق والهاتف» (سوليدير، يونيتير إيه ديمقراطيك — بوست، تليجراف، تليفون)، وكذلك حركة «الفعل المضاد للبطالة» (أجير كونتر شوماج). لعبت حركة «الفعل المضاد للبطالة»! دورًا واضحًا في تطور المسيرات المضادة للبطالة، بينما أوجيتون هو مؤسس مشارك ومتحدث باسم منظمة «الاتحاد من أجل فرض ضريبة توبين لمساعدة المواطنين»، وهي إحدى المنظمات الرئيسية التي تلعب دورًا محوريًّا في تطور الحركة المناهضة للعولمة في فرنسا.

سمحت هذه الحركات بدخول الموضوعات التي تطورت في الفعل الإنساني مجال نقاش أوسع؛ فنمط الفعل الذي اتخذته كان هو الفعل المباشر، وأُضفي عليه طابع «إعلامي» بدرجة عالية؛ إذ كان الهدف هو إنتاج أحداث ذات طابع اتصالي (من قبيل الاحتلالات)، أو رمزي (مثل التنانين والمهرِّجين)، لا بناء منظمات. يزعم بولتانسكي وشيابلُّو (١٩٩٩: ٤٣٤) أن أشكال الفعل هذه وازت بطرق كثيرة التحول إلى رأسمالية الشبكة. وتُبرز مبادئ الفعل التي استخدمَتْها موضوع «الحضور» لا «المسافة»؛ والفعل «القصير المدى» الآني، لا الفعل الطويل المدى؛ والتركيز على «الأحداث» لا على «البرامج». هذا الشكل من أشكال التنظيم هو شكل شبكات مبنية على أساس الأحداث، وطابع الفعل فيها مفتوح للتغاير والتعدد بدلًا من تأكيد التماثل. لا حاجة لبناء «هوية جمعية» من خلال الفعل. يصر كريستوف أوجيتون على هذه التعددية داخل شبكات الفعل، داعيًا إلى «شكل من أشكال التنظيم الذي يرمز لهذا الموقف: الشبكة، التي يعمل فيها المرء والآخرون معًا، بينما يحتفظ المرء بهويته» (أوجيتون وبنسعيد ١٩٩٧).

يوجد إحساس قوي بأن الفاعلين المعنيين واعون بتحولٍ نشط في النموذج المعرفي، بعيدًا عن النموذج القديم لبناء المنظمة، باتجاه شكل جديد من الشبكات، تُرَكِّز فيه الخبرة الوقتية على الحاضر لا على المستقبل. يكتب أوجيتون:

> نحن اليوم وسط صدع عميق. نحن في ثقافة شبكات ... إنه الدفاع عن القيم، أكثر مما هو نموذج المجتمع، هو ما يبني الأيديولوجية التي تستند إليها الحراكات. حينما كانت الأحزاب أو النقابات المهنية أو الاتحادات تتمسك بمشروع للتغيير الاجتماعي — سواء أكان ثورة أم إدارة ذاتية أم برنامجًا مشتركًا — كان المهم هو تعزيز جماعة المرء، وتوسيع نطاق نفوذ حزبه، أو

> نقابته المهنية. أما اليوم، فالمهم هو الدفاع عن القيم، وتأتي البنية في المقام الثاني، وبدلًا من ذلك تجتمع القوى المختلفة «جميعًا للمشاركة في معركة الآني». (أوجيتون ١٩٩٦: التشديد مضاف)

كانت هذه الشبكات الجديدة تكمن في جذور «القمة الاجتماعية» التي جاءت ردًّا على اجتماع مجموعة الدول السبع الكبرى الذي انعقد في ليون عام ١٩٩٦.

مكافحة الفقر

يوم السبت ١٦ مايو ١٩٩٨، شكَّل نحو ١٠ آلاف إنسان سلسلة بشرية بطول ستة أميال حول مركز مدينة برمنجهام خلال انعقاد قمة قادة الدول الصناعية لمجموعة الثماني الكبرى (انظر: http://www.indymedia.org.uk/images/2004/06/293206.jpg) شَلَّت السلسلة البشرية التي كانت جزءًا من فعل أكبر شمل نحو ٥٠ ألف إنسان جزءًا كبيرًا من مركز المدينة. ونَظَّم الفعلَ ائتلاف من جماعات مسيحية كبرى للتنمية والمساعَدة، كوَّنت «ائتلاف يوبيل ٢٠٠٠»، وكان المطلب الأساس للائتلاف هو إسقاط ديون «العالم الثالث». شُكِّل هذا الائتلاف عام ١٩٩٦ في محاولة لتوسيع ائتلاف أسبق بين المنظمات غير الحكومية المعنية بالتنمية، البريطانية، وهو «شبكة أزمة الديون» التي كانت تشن حملة تدور حول مسألة الدَّيْن في أفريقيا، وهي الَّتي نظمت عام ١٩٩٦ سلسلة من زيارات القادة الأفارقة لبريطانيا لكي يتحدثوا عن مسألة الدَّين، ولقيت هذه الزيارات دعمًا رفيع المستوى من قادة الكنيسة البريطانية. وهدف تشكيل «يوبيل ٢٠٠٠» إلى توسيع قاعدة الائتلاف لما هو أبعد من منظمات التنمية. استخدم ائتلاف المنظمات اسم «يوبيل» في إشارة إلى الأمر الإنجيلي المسيحي بإعتاق العبيد، وتحرير الناس من الديون في عيد كل ٥٠ عامًا. وكان أولئك المشاركون في السلسلة البشرية يدعون مجموعة الدول الثماني الكبرى إلى تأكيد إسقاط الدَّيْن في عام ٢٠٠٠.

هدف الفعل إلى الرمز إلى أهمية «كسر سلسلة الدين»؛ وكان أحد الموضوعات الثابتة في الحملة هو الإشارة إلى عبودية الدَّين، من خلال تشبيه زعماء الحملة فعلهم بالحملة البريطانية لإلغاء العبودية خلال القرن التاسع عشر. نواجه الخيال الإنساني: الرابطة بين الناس مباشرة، دون اعتماد على وساطة الحكومات أو الدول. ينبهنا هذا الفعل أيضًا إلى الطرق التي يعبِّئ بها الفعل العالمي التقاليد القومية. في الحالة البريطانية، رُكِّز الفعل

المعني بالدين على أفريقيا، مع إشارة ثابتة إلى «سلاسل الدَّيْن» و«عبودية الدَّيْن» والصراع من أجل إسقاط الدَّيْن، مبرزًا توازيات تاريخية مع الكفاح لإلغاء العبودية. وعلى مدى الفترة المفضية إلى قمة برمنجهام كان النشطاء يشيرون إلى أنفسهم على نحو متزايد بأنهم «الإلغائيون الجدد». الموضوع الرئيس هو موضوع التعاطف مع المعاناة الناتجة من الديون، باعتبارها أساس شكل جديد من أشكال العبودية.

كان أمرًا مهمًّا أن هذا الشكل من الحراك لم يمتد إلى الولايات المتحدة، على الرغم من جهود منظِّمي الحملة. والسبب الواضح هو الوعي الأكثر تدنيًا بأفريقيا في الولايات المتحدة (وإن كان هناك وعي أكبر بكثير بدولة جنوب أفريقيا). ولكن ما هو أهم من ذلك هو غياب نوع الهوية «الإلغائية» التي كانت هذه الحركة البريطانية تحاول تعبئتها. ينبهنا إخفاق هذه الحملة في التطور في الولايات المتحدة إلى الأفهام المختلفة للمعاناة داخل ثقافات مختلفة. في الولايات المتحدة، كما تلحظ هنا آرندت (١٩٧٣)، كانت معارَضة الآباء المؤسسين ضد العبودية مبنية على نحو فريد على أساس موضوع الحرية. وتشير آرندت إلى أننا لا نجد أي اهتمام معبرًا عنه من قِبَل المؤسسين الأمريكيين بأن العبودية قد تقترن أيضًا بنوع مؤثر من أنواع المعاناة (انظر أيضًا بولتانسكي ١٩٩٩). لا يعني هذا فقط أن الهوية التي كان النشطاء يبنونها (هوية الإلغائيين الجدد) كانت هوية بريطانية مميزة، مبنية من خلال علاقة بأفريقيا، ولكن أيضًا أن نمط التعاطف الذي كانت الحملة ترغب في بنائه يمكن أن يكون له صدًى أكبر في ثقافات وأقل في ثقافات أخرى.

المشاهير ووسائل الإعلام

في العام التالي، اتسعت حملة «اليوبيل» لتشمل مشاهير من أمثال بونو، ومحمد علي، والنجم السينمائي إيوان ماكجريجور. جاب عليٌّ بريطانيا في فبراير ١٩٩٩، واضعًا إكليلًا في مركز للاجئين في بريكستون لأولئك الذين ماتوا بسبب الفقر الناتج من الدَّيْن. لقي هذا الحدث تغطية واسعة من وسائل الإعلام البريطانية. وعلى وجه الخصوص، ركزت التقارير الصحفية في ذلك اليوم على دموع أولئك المشاركين: «أخذ يتبسَّم وكنت أبكي من الفرح» (اقتباس عن أحد المشاركين، في صحيفة «صن»، ١٨ فبراير ١٩٩٩)، بينما وصف أحد منظمي زيارة عليٍّ إلى لندن التي استغرقت يومين، التجربة بالكلمات الآتية: «لم أعرف يومين هادئين مثلهما. عليٌّ رائع حقًّا. وهو، مثل الأميرة ديانا، يمتلك القدرة على أن يُلهم ويوحِّد؛ فهو يجمع الناس، هو مواطن عالمي حقيقي» («ميرور»، ١٨ فبراير ١٩٩٩).

مهم أن نفهم الإشارة إلى الأميرة ديانا والدور الأوسع للمشاهير في حملة «اليوبيل». أحرز علم اجتماع وسائل الإعلام تطورات عظيمة منذ التصورات المبكرة لوسائل الإعلام على أنها نظام للتلاعُب؛ إذ درس هذا العلم على نحو متزايد الاستجابات التي نبديها تجاه الصور التليفزيونية، وهي في هذه الحالة صور المعاناة القاسية في أغلب الأحيان. يربط كثير من المحللين بين التكرار المتزايد لصور المعاناة وبين ظهور النزعة الإنسانية المعاصرة. ويفترض آلان تورين (٢٠٠٠) أنه بينما يصير العالم الكوني أكثر تعقيدًا وأقل قابلية للفهم، يلعب المشاهير على نحو متزايد دور الوسيط، ويكونون بمنزلة الرابط بيننا نحن المراقبين، وبين «الإنسانية مجهولة الاسم». ويفترض جيلز ليبوفتسكي، في تحليل بالغ التشاؤم، أن العاطفية وإضفاء الطابع الأخلاقي المقترنين بمعالَجات وسائل الإعلام للمعاناة؛ حيث يقترن فعل استثارة استجابةٍ ما بمتعة تكاد تكون نرجسيَّة، يعنيان أنه بينما تستثار مشاعرنا لأشكال المعاناة التي تُقدَّم في صيغة متلفزة على نحو متزايد، فإننا نُجرَّد من الإحساس بتلك الأشكال من المعاناة التي لا تنقلها الوسائط الإعلامية، وتُحوَّل إلى تسلية. ومن وجهة نظر آلان تورين، يُسرِّع التحويل المتزايد للمعاناة إلى مادة إعلامية من تفكك الحياة الاجتماعية، على نحو يجعل العلاقات الاجتماعية الفعلية أقل وضوحًا:

> اكتسب التليفزيون هذه المكانة المركزية في الحياة الراهنة لأنه يربط مباشرة بين أكثر أبعاد الحياة خصوصيةً وبين أكثر الوقائع عالمية؛ (بين) الشعور الذي تشعر به حينما تواجهك المعاناة، أو الفرحة بكونك إنسانًا وبين أكثر التقنيات الحربية أو العلمية تقدمًا. مثل هذه العلاقة المباشرة تقضي على الوساطات بين الفرد والإنسانية، وتخاطر — من خلال نزع الرسائل من سياقاتها — بالمساهمة فعليًّا في عملية التفكيك الاجتماعي. الشعور الذي نحس به جميعًا حينما نواجَه بصور الحرب، أو الرياضة، أو الفعل الإنساني، لا يُحوَّل إلى تحفيز واتخاذ مواقف. (تورين ٢٠٠٠: ١٨)

يزعم برنار كوشنير، مؤسس «أطباء بلا حدود» أنه «لولا التليفزيون، لما وُجدت النزعة الإنسانية المعاصرة.» يتيح التليفزيون إمكانية العلاقة الآنيَّة، واختراق بنية البيروقراطية والجمود. يجلب التليفزيون دراما المعاناة البعيدة مباشرة إلى غرف معيشة مشاهدي التليفزيون، وهكذا فإنه يطالب المُشاهِد بالاستجابة ويستجديها منه. يستكشف لوك بولتانسكي هذه «المعاناة البعيدة»، ويزعم أنه يمكن تحديد أطر مختلفة أو «عناوين»

يحدث فيها استقبال الصورة وبناء الاستجابة. يتخذ الإطار الأول شكل استجابة شعورية «بالاستياء»؛ حيث نغضب حينما نواجَه بواقع المعاناة، ويتحول انتباهنا عن ضحية المعاناة ليركز على الجاني. يتيح لنا الغضب أن نتحكم في خبرة الاستياء المجسَّدة، ولكن على حساب تغيير بؤرة الاهتمام؛ من الشخص الذي يعاني إلى أنظمة أو منظمات مجردة؛ حيث نتقدم عبر حالات الاستياء، والإدانة، والاتهام. ويؤكد بولتانسكي مدى كون خبرة المشاهَدة هذه مجسَّدة، لا كونها إدراكية وحسب؛ فنحس بالاستياء، ويُجسَّد هذا بدوره في صورة غضب.

أما أسلوب الاستجابة الثاني الذي استكشفه بولتانسكي فيتخذ شكل «الوجدان». وهنا ينظر المشاهد إلى المعاناة المنقولة إعلاميًّا من ناحية تدخُّل المُحسِن، ويشارك المُشاهد إحساس العرفان بالجميل الذي يعبِّر عنه مَن يعاني تجاه المُحسِن. ولتوضيح هذه العملية، يدرس بولتانسكي صورة شهيرة التقطها دبليو يوجين سميث في «لايف ماجازين» عام ١٩٥١، وفيها تظهر قابلةٌ تساعد امرأة أمريكية من أصل أفريقي فقيرة في الولادة، ليس في مستشفًى، ولكن في مستوصف مؤقَّت مُقام في كنيسة، والمصلُّون ظاهرون في خلفية الصورة. لا تثير بنية الصورة الاستياء، ولا الغضب، ولا الاتهام، ولكنها تُبرِز نظرة المرأة التي تلد، وهي تنظر لأعلى إلى القابلة التي تساعدها. في أسلوب الاستجابة الحالي، لا نحس بالاستياء، ولكننا نحس بخبرة الحُنُو؛ إذ نتطلع إلى المُحْسن من موقعٍ متخيَّلٍ للمتلقي. يواجه أسلوب الاستجابة هذا مشاهدي الصورة بـ «مكنون» أنفسهم. وهو يؤكد الحاجة إلى المُضِيِّ إلى ما هو أبعد من الاستجابة السطحية للمعاناة، أي الاستجابة المبنية على أساس الوقائع والبيانات، للبحث على مستوى أعمق:

> يتسم المستوى السطحي بعلاقات «سطحية» بين الناس، ويُبنى على أساس الوقائع، والأوهام، وضحالة المعتقدات، وفوق كل ذلك الانفصال والبرود. ولكن تحت ذلك مستوًى أعمق يمكن النفاذ إليه من خلال تركيز انتباه المرء على الداخل، داخل المرء نفسه. هذا هو مستوى «القلب». (بولتانسكي ١٩٩٩: ١٢٢؛ التشديد في النص الأصلي)

قد لا يكون مدهشًا أن المَثلَيْن اللذين استعرضناهما في هذا الفصل يشيران مباشرة إلى مسألة القلب — إنشاء كولوش «مطاعم القلب» في عام ١٩٨٧، واتخاذ الأميرة ديانا في بريطانيا هدفًا أن تصبح «مليكة القلوب». النموذج المعرفي هنا هو نموذج محاولة الوصول

إلى الآخر؛ محاولة المرء لمس الآخر، والسماح لمعاناة الآخر بلمس المرء. في عصر لم يعد فيه إيمان بالأيديولوجيات أو البرامج، يجتمع المشاهير والتليفزيون ليجعلا الإيمان بها ممكنًا. أصبح هذا متزايد الوضوح في معالَجات وسائط الإعلام للأميرة ديانا. يمكننا أن نرى هذا في رواية صحافي عن استجابة ديانا للمعاناة:

> ما كان مدهشًا في الأميرة ديانا هو استعدادها لعناق أولئك الذين يتحاشاهم قادتنا السياسيون. لم تتردد في أن تصافح أيدي مريض بالإيدز (دون ارتداء قفازات)، أو أن تعانق أبرص، أو أن تحتضن طفلًا محتضرًا يسيل المخاط من وجهه إلى صدرها المكسو برداء من أشهر الماركات. (سمرز ١٩٩٧)

تلتقي في هذا الوصف موضوعات عدة، بطرق تشابه كثيرًا صورة دبليو يوجين سميث في «لايف مجازين». ديانا، على العكس من السياسيين، لا تقف بمعزل عن أولئك الذين يعانون، ولكنها تدخل مباشرة في اتصال بهم. وبدلًا من الاعتماد على وسائط من قبيل الاتحادات أو الحكومات، ترغب في علاقة «مباشرة»، ويُفهم ضمنيًّا أن هذا أسمى أخلاقيًّا مما يتميز به «قادتنا السياسيون». ثانيًا، هي تقيم صلة جسدية — تصافح الأيدي، وتحتضن. وثالثًا، نحن على دراية فوق كل ذلك بالتأثير المادي «الذي كان لذلك على ديانا»؛ نحن نتماهى معها تمامًا إلى الدرجة التي يعبَّر فيها عن الإحساس بالطبيعة المادية لوفاة طفل بناء على المخاط على ردائها الثمين. هذه كلها صور مؤثرة مبنية على أساس إشعار المتلقِّي بالامتنان. يبقى الطفل المتوفَّى بلا اسم؛ ولا نعرف سبب وفاته. يحس المشاهد بمادية الموت من خلال أثره على ثوب ديانا.

مثل هذه الخبرات، كما يقول بولتانسكي، تستثير استجابة مجسَّدة من جانب مستقبِل الصورة. رأينا من قبل استجابة الاستياء تُترجَم إلى تعبير عن الغضب. وفي هذه الحالة، يقول بولتانسكي إن الإحساس المتجسِّد المستثار للتعامل مع الخبرة مبني على أساس «الحاجة الملحة». الإحساس المتجسد بالشفقة هو إحساس نشعر به في تهدج الصوت والإحساس بالنشيج الوشيك، وتمامًا مثلما يمكن أن يُترجَم قمع الإدانة إلى غضب، فكذلك أيضًا يمكن التحكم في الإحساس بالشفقة من خلال سرعة استجابتنا، من خلال اختزال تعبير المرء وجسد المرء بكامله، «للتحوُّل باتجاه الضحية البائسة التي لا يمكن لمعاناتها أن تنتظر، للاستغراق بالكامل في حركات الفعل. فلا توجد لحظة لتضيعها» (١٩٩٩: ١٢١).

الفصل الخامس

مبادئ الخبرة

من المنظمة إلى الحدث

بدلًا من التركيز على المنظمة أو المجتمع، تشير الخبراتُ التي استعرضناها إلى مثالٍ أو نموذجٍ معرفي لفعلٍ مرتكز على الحدث والخبرة. من خلال الدراسة العامة لتحولات الرأسمالية المعاصرة، يفترض بولتانسكي وشيابلُّو (١٩٩٩) أنَّ ثَمةَ تحوُّلًا عريضًا يحدث على مستوى الأنماط الاجتماعية، وتمامًا كما كافَحَ ماكس فيبر منذ قرن لكي يفهم التحولَ من رأسمالية العائلة إلى رأسمالية البيروقراطية، يزعم بولتانسكي وشيابلُّو أننا نواجِه اليومَ تحدِّيًا لكي نفهم تحولًا مماثلًا في الأهمية، وهو التحوُّل من نموذج بيروقراطي إلى نموذج شبكي. ويُولِيان جلَّ عنايتهما للتغيرات التي تحدث داخل المنظمات الكبيرة؛ حيث يُبرِزان أهميةَ نماذج الفعل الجديدة التي تستند إلى أهمية المشروعات القصيرة المدى، مقابل الالتزامات الطويلة المدى، ويفترضان أن المسارات المهنية الناجحة لن تقتصر على خدمةِ مؤسسةٍ واحدة طوال العمر، ولكن الأرجح أن تَتكوَّن من سلسلةٍ من المشروعات القصيرة المدى. وبينما تكمن الثقافة الصناعية في أفكار التقدم وتركز على المستقبل، يؤكِّد بولتانسكي وشيابلو، مثل العايدي (٢٠٠١)، مدى تركيز ثقافة الشبكة على الحاضر. بدلًا من العيش في عالَمٍ مَبنيٍّ على أساسِ علاقاتٍ سببية خطية، بثقافةِ تتابُعٍ (تصبُّ في المستقبل)، تُعلِي ثقافةُ الشبكة من شأن العلاقات والارتباط الآنيَّيْن، مع تركيز على الحاضر والتزامن؛ ومن هنا كانت الأهمية البالغة للتقنيات، وأبرزها الهواتف المتحركة، التي تكثِّف خبرةَ التزامن (عن الخبرة المجتمعية للهواتف المتحركة، انظر جوريجيبري ١٩٩٧).

تمنح ثقافةُ الشبكةِ الأولويةَ للحاضر وللربط. ويعني الإحساس بالتعقيد وغياب الحسم الذي يقترن بهذا أنه لا يمكن، أو أنه من غير الحكمة، التعويل كثيرًا على

المستقبل؛ فهناك طوارئ ومجاهيل تفيض عن الحد، وهذا واضح في ثقافة النشطاء الذين تعرَّضْنا لهم، الذين يركزون على الحاضر. يركز النموذج الكلاسيكي للفعل الذي ظهر في القرن العشرين على المستقبل، وأبرزُ أمثلةِ ذلك نماذجُ الاشتراكية والشيوعية التي تبنَّتْها الحركات العمالية، شأنها شأن غيرها من يوتوبيات القرن العشرين، فكلها مبنية على أساس المستقبل، ومن أجله يمكن التضحية بالحاضر. أما النشطاء الذين تعرَّضْنا لهم فيرفضون أن يسمحوا لصورة عن المستقبل بتقرير الحاضر؛ ولذلك لا يبالون كثيرًا بالبرامج أو خرائط المستقبل — يرفضون أن يبنوا نماذجَ لمجتمع المستقبل، الأمر الذي يُحبط كثيرًا من المعلِّقين. ثقافةُ التزامن هي التي توجِّه فكرةَ «اليوم العالمي» بتركيزه على رفع الصور والمعلومات في الوقت الفعلي عبر الإنترنت.

هذه الأحداث مبنية داخل ثقافة الحاجة المُلِحَّة والتزامنية، ومن الموضوعات الثابتة التي تَظهَر في المقابلات التي أجريتها مع النشطاء أهميةُ البريد والقوائم البريدية الإلكترونية، وهي أمثلة مهمة للطبيعة «الهجينة» للأنظمة الاجتماعية والتكنولوجية التي تجلب معها فرضَ الآنية، يوتوبيا التبادل الفوري والتزامنية. يناقش زكي العايدي (٢٠٠١: ٢٠٥) ظهورَ نوعٍ من ثقافة الشبكة، كامن في السوق، يحتفي بالآني، وإذ يفعل ذلك ينحو نحوَ هدمِ قدرةِ الناس على إقامةِ مسافةٍ بين كلٍّ منهم والآخَر. وتُعَد ثقافة الآني هذه محوريةً للإنترنت. تتحدث جودي، وهي ناشطة مهتمة بالعدالة في مدينة نيويورك عن مشاركتها في خمس قوائم بريدية مختلفة مُناهِضة لاتفاقية التجارة الحرة في أمريكا الشمالية (النافتا)، فتقول:

> أنت تكتب رسالةً إلكترونية وتتوقَّع ردًّا فوريًّا. إذا أجريتَ مكالمةً هاتفية، ولم يردَّ عليك أحدٌ لبضعة أيام، فهذا طبيعي. تكتب رسالةً ولا تحصل على شيء لمدة أسبوعين، هذا طبيعي. يصلك بريد إلكتروني وتشعر بأن عليك أن تردَّ في الحال، وإذا لم تفعل فأنت تخرق — نوعًا ما — القانونَ الضمني بخصوص متى يُتوقَّع منك أن تردَّ على شيءٍ ما.

جودي قَلِقة من أن خبرة الآنية هذه تعطِّل القدرةَ على خلقِ مسافةٍ تأمُّليةٍ عن نفسها:

> هذه الحاجة إلى الرد الفوري [لحظة صمت] صعبة. فمع كثرةِ الأشياء التي يُفترَض أن تردُّ عليها، أعتقد أن التأمل الذاتي المتضمَّن في الكتابة، والتفكير بشأن طريقة الرد مُعرَّضان للخطر.

لكنَّ هناك جانبًا آخَر لهذه الزمنية؛ أهمية التعدد. تصف جودي مشاركتها في فعل مدينة كيبيك ضد اتفاقية التجارة الحرة عام ٢٠٠١:

> ما لدينا هو كتلة من الناس يفكرون ويُدْلون بأفكار مختلفة؛ ولذا نتحرَّك بالتزامن، ولا أعتقد أن هذا إراديٌّ بالفعل؛ أيْ أن نجلس ونقول: «حسنًا هذه استراتيجيتي، وهذه استراتيجيتك، وسننفذها كلها معًا، ونرى ما الشكل الذي ستنتهي إليه.» أظن أنه سيكون لطيفًا أن يسير الأمر هكذا، لكننا لسنا منظمين هكذا. لكن من حيث الأصل، ما يحدث هو أن كثيرًا من الاستراتيجيات المختلفة تُطرَح في الوقت نفسه … وهو ليس شيئًا حدث بالضرورة أو كان مقبولًا حتى من ١٠ سنوات مثلًا، حينما كنا لا نزال محكومين بوجودِ حلٍّ أساسي واحد للمشكلات التي كنا نواجهها، وهذا — كما أعتقد — عنصرٌ مثير من عناصر الحركة؛ وجودُ مزيدٍ من المرونة في الطريقة التي يمكن أن نعبِّر بها عن أنفسنا.

من وجهة النظر هذه، الحدث هو نقطة تجمُّع يتلاقى فيها فاعلون مختلفون، وتتقاطع فيها شبكات وتدفُّقات مختلفة. هذا واضحٌ في حالة المعسكر الذي يأتي إليه الناس ويذهبون، المرتبط بشبكات ثقافية من قبيل المهرجانات، أو بالأساليب التي تدفقت بها «استعادة الشوارع» من خلال الشبكات التي كوَّنتها موسيقى الهذيان في أوروبا. وفي حالة الولايات المتحدة؛ حيث أطلق أولُ فعلٍ من أفعال «استعادة الشوارع» حركةَ «الكتلة الحَرِجة»، نجد مثالًا للتجاوب، حيث ينساب شكلٌ من أشكال الفعل الحضري في شكل آخَر.

من التضامُن إلى التضامُن السائل

تُبيِّن أنماطُ الفعل والثقافة التي استعرضناها حتى الآن قطيعةً واضحة مع نموذج «تماثل الهوية» و«المبادئ المدنية» وفهم الجماعة باعتبار أنها مكوَّنةٌ من خلال فعل التمثيل. ويتجلى هذا في نبْذِ بنى التمثيل والتفويض، أو أنماط التنظيم التي تسير فيها الانتخابات «صعودًا» والقرارات «هبوطًا». ولهذا عددٌ من التبعات؛ بدايةً، أنه ينبغي بذلُ جهدٍ ملموس في صنع القرارات والعمليات المتضمنة، ولكن بمجرد التوصل إلى قرارات، فهي لا تُعتبَر ملزمة أخلاقيًّا كما هي الحال في أشكال التضامن؛ حيث تفعل الجماعة من خلال الفرد. تقوم جماعات الاهتمام المشترك بدور جماعات الفعل؛ إذ تعمل على

مَهَمَّاتٍ تتنوع بين الاتصال، والإعلام، وتجميع الكتل، والاعتراض، والمسرح، والإسعاف الأولي، والدُّمى، والطهي، وهلم جرًّا. والثقافة المبنية عليها هذه الجماعات هي ثقافة تشارُك المهارات — يؤكد هذا ما يجلبه الناس إلى الجماعة، على العكس من الانضمام إلى جماعة والتعرُّف على تاريخها وفلسفتها. يشير هذا إشارةً واضحة إلى ما يجلبه كل شخص للفعل — تُحشَد الخبرات الشخصية، لا الهويات الجمعية. ولهذا فمبادئ الفعل مختلفة جذريًّا عن نظيرتها المرتبطة بالنموذج المعرفي الصناعي المدني. في تلك الحالة، تصنع الجماعة قرارًا ثم ينفذه أعضاؤها، أما في حالة الجماعة ذات الاهتمام المشترك فإن:

> الجماعة ذات الاهتمام المشترك هي جماعة من الناس الذين تعرفهم ويمكنك الوثوق بهم. قبل أن يحدث شيء تتحدثون عمَّا تنوون فعله، وما إذا كنتم مستعدين للاعتقال أم لا. يساعد بعضكم بعضًا، ويهتم كلٌّ منكم بالآخَر، يعرف كل شخص ما يمكن أن يفعله الآخر، وما هو مهيَّأ لأن يفعله. إذا كان شخصٌ ينوي أن يُقبَض عليه، ولا ينوي شخصٌ آخَر ذلك، فسيساعد أحدكم الآخَر في هذا. (آن، طالبة وإيكولوجية، فيرمونت)

ليس هذا مثالًا لـ «الفاعلين النافعين»، للأفراد الذين ينفذون قرارات جماعة؛ النموذج المعرفي الذي يفعل فيه الكيان الجمعي، سواء أكان اتحادًا أم طبقة، من خلال الفرد. على العكس من ذلك، من خلال جماعة الاهتمام المشترك، يدخل كل شخص في علاقة مع آخر ملموس (أناس تعرفهم وتثق بهم)، على العكس من الارتباط بالكلية. النموذج المعرفي هنا أقرب إلى نموذج الصداقة (بال ٢٠٠٠) من حيث إن كل شخص يدرك الآخر بصفته شخصًا، على العكس من أن شخصًا ما يتولى تنفيذ وظيفة بالنيابة عن كيان جمعي أو منظمة، وهو مُدرَك في الوقت نفسه بصفته شخصًا. ثمة خبرة إدراك شخصي هنا تتسم بأنها متبادلة شأنها شأن الصداقة: تستلزم الصداقة التبادلية. وبالمثل، لا تُبنى الصداقة على الاشتراك في فئة ما؛ الصداقة هي خبرة الاعتراف بالتفرد.

الفاعلون الذين يعملون داخل نموذج «النحن-يَّة» يُظهرون علنًا هوية جمعية، من خلال الرايات واللافتات: يعلنون من هم. يفترضون أنهم يُمثِّلون بالجماعة، بالطريقة التي نظَّرها بورديو. وهذا هو أساس مفهوم المتحدث أو القائد الذي يجسِّد الكيان الجمعي، والقادر على الحديث بالنيابة عن هذا الكيان. لكن في الحالات التي استعرضناها، النموذج هو نموذج السيولة، لا الجمعية، ولا يكاد يوجد شعور بأن الفاعلين يرون أنفسهم ممثِّلين

بالكيان الجمعي، الذي يمكن أن يتحدث، وأن يفعل أيضًا من خلال أعضائه. كما رأينا في حالة «الكتلة الحرجة»، يتخذ الفعل شكل حدث، تلاقٍ، لا شكل هوية. وفي هذه الحالة لا نجد كثيرًا من الممارسات والثقافات المقترنة بالعضوية. طقوس الانضمام، وبطاقات العضوية، والعضويات التي تدوم طول العمر، وما شابهها من الأشياء التي لعبت دورًا مهمًّا في منظمات مثل الحزب الشيوعي، غائبة تمامًا (انظر إيون ١٩٩٧ لمناقشة عن هذه الرموز والطقوس في تكوين مجتمعات النشطاء الأسبق). ولأنه لا يوجد كيان جمعي يفعل ويتحدث من خلال أعضائه، فلا يوجد متحدِّث باسم هذا الكيان الجمعي.

تؤكد الخبرة التي نلقاها هنا مقولة عالم الاجتماع الفرنسي جاك إيون (١٩٩٧)؛ إن أشكال الفعل المعاصرة تشتمل على ما يسميه «نهاية النضالية» (١٩٩٧) التي يقصد بها نهاية نموذج فعلٍ يكون فيه الشخص مندمجًا في تنظيم، ويفهم نفسه باعتباره أداة للمنظمة أثناء فعله. لقد أصبح إدراك الهوية الشخصية على نحو متزايد شرطًا للفعل. توضح كارين هذا حينما تصف اقتراب ممثل لتنظيم سياسي منها مباشرة بعد مداهَمةٍ شرطيةٍ بالهراوات خلال احتلالٍ ضد المنتدى الاقتصادي العالمي:

> نزلتُ ليلة الثلاثاء — لمتابعة إعلامية للحدث — مع صديق — بآلة تصويري ولكني لم ألحق تصوير المداهمة بالهراوات — ووصلت إلى موقع الحدث لأجد ٣٠٠ إنسان شديدي الغضب، وأن صديقين أُخِذا توًّا إلى المستشفى، وكان الجميع [لحظة صمت]. كان موقفًا متطرفًا [لحظة صمت] والتفتُّ ومشيتُ مع الجماعة، وبينما كنت أسير أتى إليَّ شخص معه مجموعة من الأوراق على مسند أوراق، وقال: «مرحبًا! هل تريدين الانضمام إلى [اسم تنظيم سياسي]؟» كان الأمر أشبه [لحظة صمت] لا تطلب مني أن أنضم إلى اسم مختصر! وخصوصًا بعد [لحظة صمت] استطعت أن أواصل الحديث لبرهة عن مدى غضبي …
> (كارين، نشطة في إنديميديا، ملبورن)

على الرغم من أن ممثل التنظيم السياسي موجود في الاحتجاج يبحث عن أعضاء جدد، فهو معزول عما يجري؛ لأنه منفصل عن الناس المشاركين. والتنظيم يبدو كما لو كان فارغًا؛ مجرد اسم مختصر.

في هذه الأفعال، الجماعة خفية، أو حيثما تكن مرئية، فهي غامضة مثل جماعة «الأفرولات البيضاء» (توتي بيانكي) التي بدأت في إيطاليا بعد لقاء مع أفراد حركة

ساباتيستا في المكسيك، الذين اختاروا ألا يكونوا مرئيين. حينما تُستخدَم الأسماء فهي تصف أفعالًا، لا هوية مثل: «استعادة الشوارع» أو في حالة «الشبكة المستقلة للتحرير» في الحراك ضد المنتدى الاقتصادي العالمي في ملبورن في سبتمبر ٢٠٠٠، وهي نمط من أنماط التنظيم حاضر غائب. اللافتات والرموز التي تعلن الهوية الجمعية مستبعَدة، ويعني رفض الاقتناع بفكرة أن الجماعات تستطيع تمثيل النشطاء أن الجماعات ستنتهج سياسة «لا وساطة» من منطلق أنه «ليس بإمكان أحد الحديث بالنيابة عن أحد» (كارن، إنديميديا، ملبورن). فكرة القائد أو المتحدث الذي يجسِّد الجماعة بطريقة ما مرفوضة.

يتجلى بُعد آخر لهذا في الطرق التي يستخدم بها النشطاء أسماءً متعددة. يمكن أن يستخدم الشخص الواحد أسماء عدة، حينما يوقِّع رسائل البريد الإلكتروني، أو ينشر على الإنترنت، أو حتى حينما يكتب مقالات، بينما يمكن أن يتشارك نشطاء عدةٌ الاسم نفسه، حينما يتفاعلون مع وسائط الإعلام. في احتلال «دولة بولوك الحرة» مثلًا، استخدم النسوة المتفاعلات مع وسائط الإعلام كلهن اسم تيريسا جرين. وفكرة تشارك الأسماء واستخدام أسماء متعددة هي بوضوح جزء من ثقافة الإنترنت حيث يكون الشخص متحررًا من قيود الهوية. لكن تشارك الأسماء يدل على نمط خبرة ذي طابع شخصي (في مقابل السكرتير، والخازن ... إلخ.) ولكنه ليس ذا طابع فردي. تدل سيولة الأسماء على سياق تكون فيه العلاقة بين الشخص والهوية علاقة مائعة، حاضرة وغائبة، جلية وملغزة. ثمة شيء مماثل على المحك في أهمية زعيم الساباتيستا، ماركوس، لهؤلاء النشطاء، فرغم كونه شخصًا كما يتضح لنا، فهو لا يمتلك ما نتوقعه من فرد؛ اسمًا محددًا وسيرة حياة.

المقاربة السائدة إزاء الحركات الاجتماعية، بتركيزها على المنظمة والدولة، لم ترتبط على نحو ملموس بهذه الأشكال الناشئة من الفعل والثقافة التي تنطوي بوضوح على نمط جديد من العلاقات بين الخبرة الفردية والخبرة الجمعية. تسعى مقاربتان بيِّنَتا الاختلاف إلى فهم تلك الأشكال الناشئة. في الولايات المتحدة، يؤكد عدد من علماء الاجتماع ما يعتبرونه أبعادًا حاسمة لأشكال جديدة من «النزعة الشخصية»، أما في أوروبا، فيظل هناك اهتمام ملحوظ بتأويل جد مختلف؛ وهو بالتحديد أن أشكال الفعل والحركة الناشئة تمثل شكلًا جديدًا من «القَبَلِيَّة ما بعد الحداثية». أعتقد أن أيًّا من هاتين المقارَبتين ليس كافيًا لفهم ما هو على المحك في الأشكال المعاصرة من الفعل والثقافة. ولكن كلتيهما تُبرز أبعادًا مهمة من أبعاد الأشكال الناشئة؛ ولذلك فهما تثيران أسئلة مهمة.

سياسة مشخصنة؟

يستكشف عالم الاجتماع الأمريكي بول ليكترمان الملامح الناشئة للفعل والثقافة في الحركة البيئية الأمريكية، ويفترض أنه يمكن اكتشاف نموذج ناشئ للفعل والثقافة يسميه «السياسة المشخصنة»، وهو ما يراه متجليًا على وجه الخصوص في نشطاء الطبقة الوسطى الخُضر. وليوضح الأبعاد الرئيسية، يقارن ليكترمان بين ما يعتبره «سياسة مشخصنة» جديدة، وبين نماذج النشاط التي يقابلها في حركة مناهضة المواد السامة، الأمريكية من أصل أفريقي. في هذه الحالة الأخيرة، جماعات النشطاء مؤسسة على إحساس قوي بالمجتمع وبالهوية الجمعية، ويترجَم هذا إلى أنماط من الفعل ومن التنظيم أيضًا ينصبُّ تركيزها على التنظيم الرسمي (منصب الرئيس، الرئيس المشارك، المدير التنفيذي، مجلس الإدارة)، واللجان والانتخابات، ونموذج التمثيل والتفويض؛ حيث نرى الأبعاد الرئيسية لمبادئ الفعل المدنية. وفي هذه الحالة، ثمة إحساس قوي بالنضال من أجل المجتمع، والفعل باسمه، وفهم التنظيم باعتباره معبِّرًا عن المجتمع، وممثلًا لمصالحه وثقافته. وتمتلك المنظمة إحساسًا قويًّا بالقادة و«تقسيمًا واضحًا للعمل» (١٩٩٦: ١١٣) — دورها هو تمكين المجتمع، على العكس من تمكين الأعضاء الأفراد، والنتيجة أن تيسير المشاركة الفردية لا يقع في صدارة الأهداف العامة للبنية التنظيمية. بدلًا من ذلك، الهدف هو الفعل الجماعي لصالح المجتمع، وباسمه، بينما صورة المجتمع هي صورة تُؤكد الوحدة وأولويتها الأخلاقية. وفي أساس الانتماء للمجتمع أن المنظمة تمارس أشكالًا من الانضباط الداخلي؛ فرض العقوبات مثلًا على الأعضاء الذين يخفقون في تلبية التوقعات من حيث الالتزام تجاه المنظمة وفعلها.

يقابل ليكترمان ما بين هذا النموذج المجتمعي للنشاطية وبين ثقافة «خُضر» الطبقة الوسطى البيضاء وأشكال نشاطيتهم التي تتضمن ما يسميه «الالتزام المشخَّص». ويعرِّف النزعة الشخصية بأنها «الطرق المشتركة في التحدث والفعل التي تؤكد الذات الشخصية أكثر من علاقتها بمجتمعات أو مؤسسات معينة» (١٩٩٦: ١٧). واضح في رواية ليكترمان عن النشاط المجتمعي، أن الروايات عن الذات والالتزام تؤسس في ظل علاقتهما بالمجتمع. روايات المشاركة الشخصية مبنية على أساس الولاء للمجتمع، بينما ترجع أصول السلطة التي تدَّعيها المنظمة وتُعبِّئها إلى المجتمع. يفسر ليكترمان النزعة الفردية التي يلقاها بين «الخضر» على أنها تتكون من طرق الفعل التي تشتمل على ذات فردية وشخصية، تتجلى

خصوصًا في الأهمية التي يوليها النشطاء للمشاركة الشخصية في القرارات، والإعراض عن تبنِّي التراتبية والتنظيم الرسميين.

يضع ليكترمان مفهومه عن النزعة الشخصية ضمن أنماط أوسع من التغير الثقافي، وخصوصًا النزعة الشخصية التي يكتشفها في الثقافة الأمريكية المعاصرة، متجلية في أهمية علم النفس المتزايدة، والتداوي بلا عقاقير، وما إلى ذلك. ويزعم أن الأهمية البالغة الممنوحة للشخصنة من قبل النشطاء «الخضر» تعكس ثقافة أوسع للطبقة الوسطى، وخصوصًا ما يسميه، متبعًا بورديو (١٩٩١)، «رأس المال الثقافي» للنشطاء. ويفترض أن مستويات التعليم العالية لدى النشطاء «الخضر» تولِّد ثقافة من الطرق الفردية للعمل، وأسلوبًا واضحًا، واهتمامًا بـ «تحقيق الذات» (١٩٩٦: ١٥٣). ويعكس هذا بالذات نماذج تعليمية تؤكد الإبداعية الشخصية. في سياق ضعفت فيه التقاليد السياسية الأقدم، مثل الاشتراكية، أو لم تعد تستجيب للمشكلات الاجتماعية المعاصرة، يفترض ليكترمان أن النشطاء جعلوا رأسمالهم الثقافي المشترك، وهو رأس مال ثقافي يحافظ على «سياسة الذوات»، أساس ثقافتهم (١٩٩٦: ١٨٩). وفي شيء من التناقض، بينما يختار ليكترمان نموذج نشاطية الحركة المناهِضة للمواد السامة ذا الأساس المجتمعي للمقابلة بينه وبين أشكال الفعل المشخصنة التي تسم «خضر» الطبقة الوسطى، يضع ليكترمان مصدر ثقافة النشطاء وتنظيمِهم داخل الثقافة المجتمعية؛ وهي في هذه الحالة الثقافة المشخصنة للطبقة الوسطى الأمريكية. يمكن النظر إلى النزعة الشخصية بالمعايير التي وصفها ليكترمان بوصفها ثقافة مجتمع تعكس الأصل الاجتماعي لأعضائها وموقعهم، تمامًا كغيرها من أشكال الثقافة المجتمعية. ونتيجة ذلك، فهو يعارض أفكار «الحركات الاجتماعية الجديدة» التي ظهرت في السبعينيات، مقرونة بفكرة أن مثل هذه الحركات تمثل نبذًا جذريًّا للأشكال الأسبق من الحركات الاجتماعية. النزعة الشخصية هي ذخيرة للفعل مثل غيرها، ولا تستلزم بأي حال إعادة نظر بشأن الحركات. وفوق هذا كله، يؤكد ليكترمان أهمية «التعبير الشخصي عن المعتقَد» في هذه الثقافة، التي تتجلى في الأهمية البالغة التي يوليها النشطاء لتحديد القيم المشتركة. وفي روايته، يتخذ التحدث والاجتماعات أهمية فائقة.

تولي فرانسيسكا بوليتًّا (٢٠٠٢) أهمية مماثلة للجانب الخطابي في دراستها للحركات الاجتماعية الأمريكية المعنونة «الحرية اجتماع بلا نهاية». ترى هذه المقارَبة أن الحركات الاجتماعية تشاورية وخطابية من حيث الأساس، وتستند إلى تقاليد مهمة في الفكر الاجتماعي المعاصر. وأشهر هذه التقاليد عالميًّا هو أبحاث يورجن هابرماس في ألمانيا،

الذي حاول تطوير نظرية للفعل التواصلي، نظرية حاول إرساءها في الأصل على أرضية النماذج البيولوجية للتنمية الأخلاقية (استنادًا إلى كولبيرج ١٩٨١)، ولاحقًا على أرضية البنية الفلسفية للغة ذاتها، التي اعتقد أنها تحمل في داخلها إمكانية ما يسميه «موقف الحديث المثالي» (هابرماس ١٩٧٩). يفترض هذا النموذج الذي تتكرر فيه موضوعات واجهناها من قبل في كتابات روسو، أن بإمكان الناس أن يتملصوا من قيود الهويات والمصالح، ويتوصلوا إلى اتفاق، وهي عملية يراها هابرماس مرتكزة إلى محض عقلانية بنية اللغة. تجد دراسة بوليتًّا مكانها ضمن تقليد أمريكي يعتمد بشدة على الفيلسوف جون دِيُوي. اعتقد ديوي أن «عصر الآلة» حطَّم أشكال المجتمع السابقة دون أن ينشئ أشكالًا جديدة تحل محلها. كان ديوي في العشرينيات، شأنه شأن هابرماس في السبعينيات، يرى أن من شأن تطوُّر الاتصال الخطابي، وتشكيل الوفاق العقلاني المرتكز إلى عمليات اتصال كهذه أن يعيدا تشكيل المجتمع المدني. وأوضح هابرماس رأيًا مؤثرًا (١٩٩١) حينما أكد أن مقاهي أوروبا الوسطى لعبت دورًا جوهريًّا في بناء شكل الجمهور والرأي العام الجديد، أساس الديمقراطية الحديثة. من وجهة نظر هابرماس، كان قلب هذا النشاط هو «النقاش»، الذي يشكِّل بزعمه أساس «المجتمع المدني»، وهو نطاق ينشأ ما بين الفرد والدولة.

يوضح وصف بوليتًّا للحركات الاجتماعية الأمريكية رأيًا مماثلًا؛ فهي تناقش «شبكة الفعل المباشر» التي لعبت دورًا أساسيًّا في الاحتشاد في سياتل في نوفمبر ١٩٩٩ في مواجهة منظمة التجارة العالمية، مفترضة أن «شبكة الفعل المباشر» مثال جيد لما تسميه «الديمقراطية التشاركية». وتركز على وجه الخصوص على أهمية «العملية» في اجتماعات «شبكة الفعل المباشر»: دور الميسِّرين و«المراقبين المستقلين»؛ واستخدام الرموز للإشارة إلى الموافقة أو الاعتراض (هز الأصابع للتعبير عن الموافقة، وتشكيل مثلث بالأصابع للإشارة إلى القلق بشأن عملية ما، ورفع القبضة للإشارة إلى نية الاعتراض على قرار)؛ والتركيز على الحفاظ على الوقت، وغير ذلك من الابتكارات التي تبرز أهمية المشاركة الشخصية في عملية الاجتماع وصنع القرار. من وجهة نظر بوليتًّا، تمثل «شبكة الفعل المباشر» إمكانية تحقيق ما يشير إليه هابرماس بطريقة نظرية، وهو «مجتمع حديث مثالي». تصف بوليتًّا الطريقة التي يتفاعل بها الناس في اجتماعات «شبكة الفعل المباشر»:

> توقع كلٌّ منهم من الآخر أن يقدم أسبابًا منطقية لتفضيل خيار على آخر. اجتهدوا لإدراك محاسن الأسباب التي يبديها كلٌّ منهم لتفضيل خيار بعينه …

> «لم يكن الهدف هو الاتفاق بقدر ما كان الخطاب. ولكنه كان نوعًا مميزًا من الخطاب، محكومًا بطبائع الانفتاح والاحترام المتبادل.» (بوليتًّا ٢٠٠٢: ٧؛ التشديد مضاف)

غير أن أبعادًا معينة من أبعاد النموذج المعرفي المدني تدخل هذه الرواية عن هذه الحركات. تزعم بوليتًّا أنه «على خلاف «إرادة عامة» روسُّوِيَّة تعكس إرادات الأفراد غير المتواصلين؛ فالتركيز هنا على الحوار المتبادل التواصلي.» ولكن على الرغم من تأكيد أن أسلوب الحوار المتبادل التواصلي هذا متعارض مع الفضائل التي ذكرها روسو، فإن غاية بوليتًّا مماثلة؛ إذ يجمع تحليلها بين فهم القرن التاسع عشر للمجاميع وتصور روسو للأولوية الأخلاقية للجماعة. ومن وجهة نظر بوليتًّا، وهي تناقش هذه الحركات الاجتماعية الأمريكية:

> من حيث المبدأ، «استقرت السلطة بحوزة الجماعة بكاملها.» ولكن بالطبع، لا تصنع أي جماعة قراراتها بالإجماع، ولا تمنح أي جماعة قوة متساوية لمن يريدها. المسألة الحاسمة هي ما إذا كانت مسوِّغات القوة محددة، وتعاد صياغتها كلما كان ذلك ملائمًا. رغب النشطاء في كثير من المنظمات التي درسُتها في خلق أنواع جديدة من القوة الشرعية. (٢٠٠٢: ٨؛ التشديد مضاف)

تمامًا مثل ليكترمان، تؤكد بوليتًّا الاستمرارية في روايتها عن الحركات. وأصداء روسو عالية حينما تبني مفهوم الحركات على أساس أنها جماعات تمتلك السلطة؛ حيث تكون المسألة الحاسمة هي عما إذا كانت مسوِّغات هذه السلطة محددة، وقابلة لإعادة الصياغة. وهي تبرز نوعًا من التدبُّر الخطابي؛ حيث لا يكون المهم هو القرار ولكن إمكانية أن تتناقش الجماعة حول طرق اتخاذ القرارات، أو تغييرها عند اللزوم.

تفتح هاتان الروايتان عن الحركات مجالًا خصبًا. ولكن في الوقت ذاته، ينبه عمل كلا الكاتبين إلى أن النموذج المعرفي الخطابي الذي يدعوان إليه باعتباره وصفًا وأساسًا للتنظير للحركات المعاصرة ربما ينطوي على مشكلات. يشير ليكترمان إلى حالة نشطاء «الأرض أولًا»! المنجذبين إلى أفعال مباشرة من قبيل اعتراض الشاحنات أو عرقلة المناشير الآلية، الذين لا يكادون يطيقون ما يسميه أحدهم «الحديث عن الحديث عن الحديث» (١٩٩٦: ١٩٧). أما فرانسيسكا بوليتًّا (٢٠٠١: ٢٥) فتسجل ملاحظة قادة «شبكة الفعل المباشر» بنوع من الأسف أن «الشباب لا يجدون اهتمامنا بالعملية مهمًّا». هذان تلميحان

داخل عمل هذين الكاتبين بأن وضع الحديث والخطاب في مركز الحركات قد لا يكون ملائمًا للتحولات الراهنة في الثقافة والفعل.

قبائل جديدة؟

بينما تُبْرز بوليتًّا (٢٠٠٢) وليكترمان (١٩٩٦) الخطاب والنقاش، معتمدَيْن بوضوح على تقليد أمريكي يقدِّس اجتماع البلدة، ازدادت المحاولات الأوروبية الرامية لإعادة النظر في العلاقة بين الخبرتين الفردية والجمعية اللتين هما على المحك في الحركات رجوعًا إلى نظريات الطقس والأداء، ومعها على نحو متزايد فكرة أن الأشكال الأقدم من الحركات الاجتماعية تُستبدَل بها أشكال جديدة من القبيلة ما بعد الحداثية.

على مر التسعينيات حاولت سلسلة من التحليلات فهم الأشكال الجديدة من الحركات ومن التآلف الاجتماعي، معتمدة جميعها على مفهوم «القبيلة» الذي طوره عالم الاجتماع الفرنسي ميشيل مافيسولي (١٩٩٦). يركز آندي بينيت على التغيرات في الخبرات الجمعية المرتبطة بالموسيقى والثقافات والاستهلاك، ويفترض أن ثمة حاجة لأن يُستبدَل بالنموذج الأقدم لـ «الثقافة الفرعية»، بتصورها للتماسك والحدود، تصوُّرٌ أكثر سيولة، يزعم أنه يُقدَّم من خلال مفهوم القبيلة، أو لمزيد من الدقة «القبيلة الجديدة»: «التجمعات التي ظلت تقليديًّا تُعَد ثقافات فرعية متماسكة من الأفضل فهمها على أنها سلسلة من التجمعات المؤقتة المتسمة بحدود سائلة وعضويات عائمة» (١٩٩٩: ٥٩٩). يقترن مفهوم الثقافة الفرعية، وخصوصًا في بريطانيا، بمفهوم الطبقة؛ تُفهم الثقافات الفرعية على أنها تعبيرات عن الطبقة والجيل. ويسمح مفهوم «القبيلة» بتصور أكثر سيولة يعكس التأثير المتضعضع للطبقة والمكانية والنوع الاجتماعي، والأهمية المتزايدة للهويات المتعددة، والبؤر أو المواقع المتعددة «التي يمكن للفرد فيها أن يمارس دورًا أو هوية مؤقتين قبل أن يتخذ موقعًا بديلًا، ويدعي هوية مختلفة» (١٩٩٩: ٦٠٠). وكما يزعم بينيت، يسمح لنا مفهوم القبيلة في المقام الأول بفهم المؤثر والتجريبي، مقابل ما يدين به مفهوم الثقافة الفرعية لصور الطبقة الاجتماعية.

بينما يفترض بينيت أن فكرة القبيلة ينبغي أن تحل محل مفهوم الثقافة الفرعية، يستند كيفين هيذرينجتون (١٩٩٨) إلى مافيسولي ليفترض أن المفهوم ينبغي أن يحل محل «الحركات الاجتماعية الجديدة». ومن وجهة نظر هيذرينجتون، مفهوم «الحركات الاجتماعية الجديدة» لصيق أكثر مما ينبغي بالنظريات الكلية التي ترى مثل هذه الحركات

على أنها فواعل قصدية تهدف إلى التغيير الاجتماعي. بدلًا من ذلك، يفترض هيذرينجتون أن أشكال الفعل والثقافةِ المعاصرةَ تُفهم على نحو أفضل باعتبارها «تجميعًا للممارسات الثقافية والسياسية» يشتمل على سياسة الهوية، والتماهي الجمعي، والممارسات الرمزية والمعرفية المرتبطة بالموقف (١٩٩٨: ١٢). ووفقًا لهيذرينجتون، الفرد الرشيد الذي تصوره فيبر هو في حالة اضمحلال، ونلقى في محله أشكالًا متزايدة من المجتمعات العاطفية والشعورية، تمثل عملية «تقليص للفردية» (١٩٩٨: ٥٢). هنا ينأى هيذرينجتون بنفسه عن كُتَّاب مثل جيدنز الذي يزعم أن الهويات هي على نحو متزايد رشيدة، وإدراكية، وتأملية، ويزعم بدلًا من ذلك أن الحياة الثقافية والهوية الشخصية يُبنيان على نحو متزايد على أساس الإحساس والعاطفة. ووفقًا لهيذرينجتون، فالقبلية الجديدة، «وهي شكل عاطفي من أشكال التفاعل الاجتماعي يمكن من خلاله التعبير عن الهوية الفردية والمجتمعية» (١٩٩٨: ٥٣)، حلت محل شكل «الحركة الاجتماعية الجديدة» الأقدم. وبدلًا من النظر إلى الحِجاج والخطاب المبرَّرين بوصفهما أساس الأشكال الجديدة من الحركات، كما تفعل بوليتَّا، يفهم هيذرينجتون الحركات على أنها مجتمعات شعور، ولفهم مثل هذه الأشكال من القابلية للتآلف الاجتماعي والفعل فهو يستخدم كلمة «بوند» الألمانية: «تجمُّع اجتماعي صغير النطاق، وانتقالي وانتقائي، مبني على التزام شعوري مشترك بمجموعة من القيم والمعتقدات مرتكز في الغالب، وإن لم يكن حصريًّا، على زعيم كاريزمي» (١٩٩٨: ١٧). وخلافًا لوضع الخطاب والحجة العقلانيين في مركز الحركات، يفترض هيذرينجتون أننا نواجه بدلًا من ذلك «بنية إحساس رومانسية» (١٩٩٨: ٦٢).

يعتمد جون أوري (٢٠٠٠) أيضًا على مفهوم «البوند» لفهم الأشكال المعاصرة من الحركات. ينصبُّ اهتمام أوري على الأشكال الجديدة من الحراكات، وأشكال القابلية للاجتماع التي تتطور من خلال هذه الحراكات وفي داخلها، وتتجاوز أشكال القابلية للاجتماع الأقدم المحددة، الكائنة ضمن حدود جغرافية، التي نسميها مجتمعات. مفهوم «البوند» جذاب من وجهة نظر أوري لأنه يجمع بين فكرتَي الانتماء والارتحال. والإشارة هنا هي إلى حركات الشباب الألمانية، في حقبة ما قبل أن تكون هناك فنادق أو جولات سياحية؛ حيث ظهرت «البونده» المكوَّنة من مجموعات صغيرة، كانت تجوب الغابات الألمانية في عملية تشكيل نوع من «الجماعة المشاعية المتحركة» (أوري ٢٠٠٠: ١٤٢). هذا الشكل من المجتمع، كما يصر أوري، مختار بوعي وبحرِّية، ومبني على وجدان

وإحساس عاطفي متبادَلين؛ وهو شكل غير تقليدي من أشكال المجتمع. يقتبس أوري من هيذرينجتون:

> يتم الحفاظ على البونده رمزيًّا من خلال المراقبة التأملية النشطة لتضامن الجماعة من قبل المشاركين. وبعبارة أخرى، فهم يعتمدون بدرجة عالية على مرجعية ذاتية ... البونده منغلقة على ذاتها، وتنتج نظامًا للممارسات والرموز ... وتنطوي البونده على الخلط بين مجالي الحياة العام والخاص لأعضائها. (هيذرينجتون ١٩٩٤: ١٦)

من وجهة نظر أوري، تكمن أهمية مفهوم «البوند» في أنه يربط ما بين خبرات التآلف الاجتماعي أو القابلية للاجتماع وبين مفهوم الحركة، مقابل نماذج المجتمع التقليدية التي تُفهَم بوصفها لصيقة بالمكان. ومن الأمثلة التي يشير إليها أوري قافلة السلام، وهي جزء من شبكة ثقافة الرحالة الأوسع التي ناقشناها من قبل. يؤكد أوري أن مثل هذه الأشكال من القابلية للاجتماع تنبثق من الشبكات، بالإقامة في فضاءات تشكلها المسارات والعُقَد، لا المكان. هذا الشكل من أشكال الإقامة — كما يزعم أوري — «حاد، ومؤقت، ومتحرك» (٢٠٠٠: ١٥٤). ويُعرَّف مثل هذه الشبكات تعريفًا ثقافيًّا لا سياسيًّا أو اجتماعيًّا (٢٠٠٠: ١٤٣). ويعني هذا أن هذه الشبكات لا تُعرَّف بِناءً على الموقع الاجتماعي والمعتقد السياسي، ولكن بِناءً على أشكال الممارسة؛ أشكال «العمل». وبدلًا من أن نفهم الحركات الاجتماعية بمعايير التحدُّث، يتيح هذا فهمًا للفعل أكثر تعقيدًا وأغنى؛ فهمًا يعترف ﺑ «تعددية الأحاسيس» (كروش وديفورج ٢٠٠٣) التي تتيح النفاذ إلى العالم، والذات، والآخر. ويضع ما هو حسيًّ في مركز خبرة الحركة.

حدود الحيوية

لأنه يشير إلى اتجاه الحسي والمجسَّد، يلتقط «مفهوم القبيلة» كما اقترحه ميشيل مافيسولي الأبعاد المهمة للحياة الاجتماعية المعاصرة. مثل الخيال، والآني، والحسي، والتجسد. ولكنه يصوغ هذا على نحو مدهش داخل إطار فلسفي قديم، إطار الحيوية الذي ظهر في فرنسا في أوائل القرن العشرين. ويعني مافيسولي بهذا أن الحياة الاجتماعية تُبنَى باطراد من خبرات الانصهار؛ حيث تُفسِح عقلانية النموذج المعرفي الصناعي المجال لنوع من انصهار

فئتي الطبيعي والاجتماعي؛ حيث تصبح الخبرة الجمعية مقدسة، متجاوزةً التقسيمات المصطنعة التي ابتدعتها الحضارة. ونجد في محل الاجتماعي الحياة تنبض من خلال أشكال جديدة من المجتمعات، أو ما يطلق عليه مافيسولي «الشبق الاجتماعي». من وجهة النظر هذه، تكتسب الطقوس وخبرات الشعور أهمية بالغة، وتصبح أساس الأشكال الجديدة من خبرة الانصهار، التي هي في أساس قابلية الاجتماع المعاصرة.

قد يبدو كل ذلك تجريديًّا نوعًا ما، ولكننا يمكن أن نرى هذا النوع من الحيوية عمليًّا في البحث الحديث الذي يحاول فهم ردود الفعل اللاحقة لوفاة الأميرة ديانا عام ١٩٩٦. تفترض عالمة الاجتماع البريطانية ساشا روزنيل؛ إذ تستكشف الطقس الذي أحاط بوفاة الأميرة ديانا وتشييع جنازتها في أغسطس ١٩٩٧، أن تلال الزهور، والبالونات المحملة بالرسائل، والملايين الثلاثة من البشر التي شاركت في مراسم تشييع الجنازة وفقًا لبعض التقديرات، مصحوبة بالملايين الثلاثين في بريطانيا الذين شاركوا فيها عبر التليفزيون، كل ذلك يمثل شكلًا من الدراما الاجتماعية، «حركة اجتماعية بمعنى التغيير السياسي والثقافي والاجتماعي»، حركة اتخذت شكل «لحظة إعادة الصياغة المعنوية» (روزنيل ٢٠٠١). تستند روزنيل إلى أبحاث عالم الأنثروبولوجيا الثقافية فيكتور تيرنر لتفترض أن مثل هذه الطقوس تتضمن فترة من «الحَدِّية» حيث يخطو المشاركون خارج إطار المعايير الاجتماعية التي تنظم السلوك والتفاعل، وحيث يكون لديهم إمكانية للحديث عن الأشياء الجديدة بطرق جديدة، وأن يحسوا بالأشياء الجديدة بطرق جديدة (تيرنر ١٩٩٥). ويرتبط هذا من وجهة نظر روزنيل بشخص الأميرة ديانا التي كانت خبرة الناس بها — كما تقترح روزنيل — أنها شخصية اخترقت الحواجز لتدافع عن ضحايا الإيدز، وأمل الناس أنها ستعيد الطابع الإنساني لنظام الرفاه في بريطانيا، وترمز بالإضافة إلى ذلك أيضًا إلى حبٍّ للحياة يظهر من اهتمامها بالأزياء، وحب أولادها، والحفلات، وما إلى ذلك. وترى روزنيل أن ما بُنِي خلال فترة الحداد وتمجيد حياة الأميرة ديانا كان «مجتمعًا عاطفيًّا» قويًّا، زاعمة أننا نلقى في مجتمع العاطفة هذا ما يسميه مافيسولي «القوة»، «إرادة الحياة»، «الحالة الأكيدة للحياة الإنسانية التي تغذي الجسد الاجتماعي» (روزنيل ٢٠٠١: ١٠٣). تزعم روزنيل أن مجتمع العاطفة هذا يُظهر نبذ العالم العام المتزايد العقلنة، ونشوء عصر تشكِّله على نحو متزايد الموضوعات الديونيسية المتعلقة بنشدان البهجة، والعاطفة، واللذة، والتلقائية، وهي قلب تحرُّك نحو اعتناق شكل جديد من

المجتمع المشاعي. مع تطور الموضوعات التي تنبثق من علم الاجتماع الحيوي لمافيسولي، كما تزعم روزنيل:

> ثمة انسلاخ متنامٍ من المجال العام المجرد وبنياته المؤسسية، والناس مجذوبون إلى مجتمع القبيلة المتسامي العاطفي؛ تحل المقدرة — الطاقة الحية وقوة الناس — محل السلطة — قوة السياسة المؤسسية والنخب الحاكمة. وفي مكان المشروع الرشيد للبروليتاريا أو البرجوازية، وبدلًا من الأهداف والمسارات التي حددها قادة أفراد، تضع الحقبة الديونيسية طاقتها الجمعية في شخصيات خرافية. (روزنيل ٢٠٠١: ١٠٤)

من وجهة نظر روزنيل، تعكس هذه التعبيرات عن المجتمع المشاعي صحوة خُلُقية، صحوة تراها في قلب ما تسميه، مُتَّبِعةً مافيسولي، «المُقَدَّس الاجتماعي». ومن وجهة نظرها، تمثل وفاة ديانا والأحداث التي تلتها:

> لحظة إعادة صياغة معنوية، شكلت وصولًا جمعيًّا، اشتياقًا إلى نظام أخلاقي جديد ... خلال فترة الحداد انطلق خُلُق بهجةٍ ورغبة في الاحتفاء بالحياة: كانت ثمة إبداعية وجماليات في الاستجابة لوفاتها، لم تمجد حياتها وحسب، ولكن جمال الحياة عمومًا، وكان التكافل والروابط التي ابتُدِعت فيما بين الغرباء في فضاءات الحزن العامة تمجيدًا دوركيميًّا للحياة الجمعية، والتآلف الاجتماعي، والمقدس الاجتماعي حقًّا. (روزنيل ٢٠٠١: ٩٩، ١١١)

الحياة، الجمال، العاطفة، والأخلاقية تمتزج في هذا الوصف لصحوة «المقدس الاجتماعي». ولكن كيف نستطيع أن نعرف ما إذا كان هذا الشعور حقيقيًّا أم مصنوعًا، وما إذا كانت رواية «الموت والبعث في قلب الشعب» اللذين تصفهما روزنيل هما أكثر من مجرد مسألة شعور مستحَث بتأثير شخصية شهيرة، أو أنهما يختلفان بأي قدر عن إثارات المشاعر الأخرى كما في كأس العالم، أو الألعاب الأوليمبية، وهي أيضًا مناسبات حُللت وفق معايير الدين والطقس الدوركيمية. عمل مافيسولي حافل بالتأملات القيِّمة، ولكنه مصوغ في إطار خيار ما بين نزعة فردية محبَطة، معقلنة، وبين انصهار تُدمَج فيه الطبيعة والاجتماعي والمقدس، انصهار متأصل في نزعة الحيوية التي ترجع إلى قرن مضى، ولعبت دورًا مميزًا في ميلاد الحركات السلطوية لذلك الزمن.

ما تعرضنا له حتى الآن يمثل محاولتين لإعادة التفكير في العلاقة بين الخبرتين الفردية والجمعية. من جهة، مقاربة تؤكد العقلانية الخطابية، وتعطي أفضلية لأبعاد التحدث داخل الحركات، إلى النقطة التي تؤكد عندها بوليتًّا أن «الحرية اجتماع بلا نهاية». وأهمية هذه التحليلات هي أنها تحذرنا من التسليم بصور الانصهار المقرونة بنظريات القبائل الجديدة؛ ولكنها في الوقت نفسه، مقيدة باختزالها الفعل في الحديث والعقلانية. ومن الجهة الأخرى، نجد محاولات لبناء فهم أكثر تعقيدًا للفعل، مقاربات تجتهد للتعامل مع التجسيد ومع الحسي. ولكننا بدلًا من أن نعتنق نماذج الانصهار التي تأتي مع الاحتفاء بزمن القبائل (مافيسولي ١٩٩٦) وعودة «المقدس الاجتماعي»، نحتاج إلى الالتفات إلى التفكير في معنى الفعل.

ما وراء الفعل القصدي

يوم ١ أغسطس ٢٠٠٠، اعتُقل ٧٥ شخصًا في فيلادلفيا أثناء صنع دمًى في ورشة قبيل انعقاد مؤتمر الحزب الجمهوري. في أعقاب الاعتقالات، أُحضرت آلة كبس النفايات، وحُطِّمت الدمى على مدى ثلاث ساعات. ونقل شاهد على الحدث، هو جون تارلتون (٢٠٠٠) عن مفوَّض إدارة التراخيص والتفتيشات في المدينة قوله إنه لم يكن يعلم بالانتهاكات المحددة لقواعد الإطفاء أو الصحة في المبنى. «إننا فقط نخرج النفايات ... إننا نستجيب لطلب الشرطة.» يقتبس تارلتون من عاملٍ لإدارة التراخيص والتفتيشات كان محبطًا بسبب اضطراره إلى تحطيم الدمى قوله: «شعرت بأنني مستاء حقًّا.» «كان بإمكاني أن أرى أنهم لا بد وأنهم أمضوا وقتًا طويلًا لصنع هذه الدمى. لا بد أنهم كانوا يكافحون من أجل قضية يؤمنون بها.» أما نقيب الشرطة الذي كان يُشرف على العملية فكان أكثر اطمئنانًا، وقال: «ليس لدي أي أحاسيس»، «أنا مهني» (تارلتون ٢٠٠٠).

أُسقِطت التهم الموجَّهة إلى صانعي الدمى لاحقًا، أو أُطيح بها خارج المحكمة، على نحو دفع «محقق فيلادلفيا» (٨ ديسمبر ٢٠٠٠) إلى نشر رأيه بأن الحملة لم تكن تتعلق بمنع جريمة بقدر ما كانت تتعلق بمحاولة تكتيكية من جانب الشرطة لمنع تظاهرة.

تُبرز الروايات الكلاسيكية عن الحركات الاجتماعية سِمَتَي القصدية، والتنظيم، وما يسميه تيلي التشكيل العمدي للمنظمات السياسية المتخصصة. ويُعرَّف الفعل بناءً على هدفه، باعتناق أفهام التنظيم الجديدة التي تأتي مع تقسيم العمل. ويعني هذا بالطبع أن أبعاد الفعل الأخرى، مثل البهجة، والإحساس، والعمل، والمجسَّد، والحسي كلها تُطرد

خارج إطار تحليلنا. يُنظَر إلى هذه الأبعاد من قِبل كُتَّاب مثل تيلي على أنها ما قبل حداثية (على نحو يردد نوعًا ما بعض الموضوعات التي نتعرض لها في مناقشة القبائل). فما هو حديث من وجهة نظر تيلي هو العمدي والموجَّه بهدف؛ وحيث إن الحركات الاجتماعية تظهر في سياق التحديث، فهذا ما يحددها هي أيضًا.

تسعى نظرية علم الاجتماع المعاصرة باطِّراد لتجاوز ما يتحول إلى فهم محدود جدًّا للفعل، وهذا أمر دقيق للغاية إذا كنا نعتزم الإحاطة بالأبعاد الرئيسية للحركات العالمية الصاعدة. ومن أهم المحاولات لتطوير روايةٍ أكثر ثراءً عن الفعل الإنساني رواية عالم الاجتماع الألماني هانز يواس (١٩٩٦)، في سعيه إلى وضع الإبداعية في مركز الفعل. يفترض يواس أن نماذج الفعل السائدة مؤسسة على ثلاث أفكار معيبة في أعماقها. أولًا، هي مصاغة وفق معيار القصدية، أي بِنْية الوسيلة–الغاية؛ حيث يحدِّد الهدف من الفعل ما يُفعَل. ويبرز هذا بالطبع التحكم، والغرض، والإدراك. ثانيًا، العلاقة بالجسد مفهومة بمعيار ذرائعي: فالجسد شيء يُستخدم لا شيئًا يُحَس. وهذا أمر مركزي لوصف تيلي للفعل بتركيزه الشديد على العقلانية، وحيث يؤكد باستمرار أن هذا يعني السيطرة على العاطفة (انظر جودوين وبوليتَّا [٢٠٠١] لمناقشة بشأن استبعاد العاطفة في نظريات الحركة الاجتماعية). وكما يفترض موزيليس (١٩٩٨) يستبعد مثل هذا الفهم للفعل طرائق الارتباط بالجسد غير الذرائعية وغير التحكمية. ويفترض يواس أنه إذا ما أردنا أن نفهم الفعل، فنحن بحاجة إلى أن نفهم أشكال الفعل غير القصدية أيضًا التي تشتمل غالبًا على إفلات السيطرة على الجسد. ويشير يواس إلى الضحك أو البكاء: «الضحك والبكاء فعلان إنسانيان متميزان، لا يمكن تحقيقهما على الوجه الأكمل من خلال القصدية» (١٩٩٦: ١٨٠). ثالثًا، ينتقد يواس أولوية نموذج الفرد المستقل ذاتيًّا الذي لا يسيطر فقط على جسده، ولكن على ذاته. تختفي الذات الداخلية في روايات الفعل هذه. لا نحتاج فقط إلى أن نطور أفهامًا للفعل تعترف بالجسم، ولكن أيضًا تعترف بالأهمية البالغة للاتصال المجسَّد، أو التفاعل الجسماني. وهنا يؤكد يواس، مستندًا إلى ميرلو بونتي، الأهمية الحاسمة للإحساس بجسدي، وبجسد الآخر كذلك، في بناء الذاتية — الذي يتجلى مثلًا في أهمية اللمس والتفاعل الجسماني بين الأم وطفلها.

تتيح لنا قضية الدمى أن نستكشف أشكال الجسمانية والتفاعل الجسماني المتضمَّن في الفعل. فالدمى «مصنوعة»؛ أي إنها نتاج «العمل». وهي تجسِّد بعمقٍ الفعلَ المناهض للعولمة، من سياتل ١٩٩٩ فصاعدًا (ليفي وميرفي ٢٠٠٢) إلى حد أنها صارت بمنزلة

التوقيع للحركة الناشئة. ولكنها على هذا النحو لا تنسجم ونماذج تعريف الهوية بأنها ادعاءات عن قيمة المحتجين ووحدتهم. بدلًا من ذلك، تشير الدمى إلى مبدأ «العمل»؛ فهي شكل من أشكال الفعل الحسي، لكنها أيضًا تعبير عن التشوُّه. ومن هنا يمكن أن نعيد النظر في القيمة الخُلُقية للفعل.

الرواية المجسدة

في الشهور الثلاثة السابقة للمنتدى الاقتصادي العالمي الذي كان مزمعًا أن يَعقد اجتماعًا إقليميًّا في ملبورن، أستراليا، في سبتمبر ٢٠٠٠، بدأت شبكة من الناس تصنع دمًى عملاقة بغرض استخدامها في الحصار الممتد ثلاثة أيام الذي كان يجري التخطيط له. كان تصنيع الدمى يتم كل يومَي سبت وأحد في ورشة في منطقة صناعية، نسجًا على منوال الورشة التي صنع فيها الناس الدمى في فيلادلفيا. في كل جلسة تصنيع، كان ما بين ١٥ و٣٠ شخصًا يعملون على مشروع، يتضمن بضع دمًى. ولم يكن سوى واحد فقط في المجموعة، وهو نحات، يمتلك معرفة حقيقية بالمسائل الفنية المتضمنة في إنشاء الدمى الكبيرة حتى يتسنى حملها بأمان ولا تنكسر.

كان من المخطط أن تُصنع الدمى من مادة موجودة في المخلفات الصناعية والمنزلية في المدينة. وكان أول فعل هو حصر هذه المواقع، وإيجاد الخشب والمواد الأخرى اللازمة للهياكل، والأسلاك للمفاصل، وهكذا. ثم جُمعت هذه المواد معًا، وحدثت المناقشات الأولية بشأن ما ينبغي أن تكونه الدمى، وظهرت الفكرة المزيجة: دمية يُفترض أن تكون نموذجًا لكوكب الأرض يسيطر عليه رمز دولار ضخم، وجماعات مختلفة من الناس تحت ظله، وثعبان عملاق رمزًا للحياة على كوكب الأرض. أنشئت الدمى في فترة استغرقت نحو عشرين يومًا مع تعجُّل في الأيام الأخيرة. وعلى مر هذه الفترة، تغير تركيب الجماعة، بذهاب بعض الناس وانضمام بعضهم. ومع تقدم التشييد، أتى الناس بمواد مختلفة، وتغيَّر الشكل ومن ثم الدمى الفعلية نفسها في نهاية الأمر، ليصبح الثعبان العملاق دودة عملاقة. وفي نهاية عمل اليوم، كانت تقام مأدبة؛ حيث كان بعض الناس في كل يوم يتطوعون بالعمل على إعداد الطعام. وكانت الوجبة المتقاسَمة في نهاية اليوم ينسقها أناس منضوون في جماعة «طعام لا قنابل» (فود نوت بومبس)، وهي جماعة انبثقت في مبتدأ أمرها من شبكات سبق تكوينها في أعقاب فعل «تحالف المحار» في الولايات المتحدة قبل ذلك بنحو ٢٥ عامًا. كانت الطاولات تُصَفُّ، ويجلس الجميع ليأكلوا، وكان الطعام

يُطهى على مهل، مستلهَمًا من حركة «الطعام البطيء» الإيطالية، التي تركز على طهو طعام طبيعي مقابل أكل الطعام المصنَّع. يصف نيك، النحات، ما كان يحدث خلال فترة الأشهر الثلاثة هذه:

> كان الناس هناك بشروطهم، كانوا يأتون بتوقيتهم هم، هم الذين حددوا التزامهم به … وكان من العناصر الضرورية في الأمر كله زميل هندي يطهو طعامًا مذهلًا، هو نديم خمر، ونشط ملتزم على نحو مذهل، وشخصية واسعة الاطلاع على نحو مذهل، لكن لديه — حسنًا، لا أدري إن كان للخمر صلة بذلك، كلَّا، لا ينبغي أن تكون لها صلة كليًّا — لكنه يطهو هذه الأطعمة المتبلة بالكاري المذهلة، وكان يطهو الكاري كل يوم من أيام صنع الدمى، وأعتقد أن الطقس إجمالًا [لحظة صمت] كنا نثير حماسة الضيوف [لحظة صمت]. لنكون قادرين على ترتيب الموائد والمقاعد، ونملك أطباقًا كافية للجميع؛ ليتمكنوا من الجلوس حولها وممارسة طقس تناول الطعام يوميًّا وفنجان شاي — طقسان صباحي ومسائي — كانا ضروريين تمامًا. شعر الناس حقًّا بأنهم أُكسِبوا قوة لدرجة أنهم كانوا قادرين بالفعل على المشاركة. كانوا قادرين على تصريف بعض إحباطهم وكربهم من الموقف. ليس فقط الموقف الاقتصادي العالمي، لكن افتقار المجتمع بأكمله، من أسقام المجتمع المحبطة التي لا يملك معظم الناس وسيلة ليتمكنوا من التصدي لها؛ لأنهم يُحِسُّون بأنهم فُرادَى للغاية، وعاجزون تمامًا عن المشاركة في إحساس ما بالتغيير أو إحساس ما بالمشاركة في التغيير أيًّا ما يكن … ما كان مهمًّا كان المشاركة الجسدية، الصنع والعمل حقًّا. في الشهر الأخير، اشتغلنا سبعة أيام في الأسبوع، ١٠ ساعات أو ١٢ ساعة في اليوم، كان الأمر رائعًا. توجد حقًّا، كما تعلم، شبكة كبيرة من الناس هناك، يلتزمون فعليًّا في الوقت الحقيقي؛ لأنه حينما تبدأ هذه الأشياء بالحدوث، يبدءون بمنح أولوية لهذا الأمر على العمل والأنشطة الترفيهية؛ لأنه — لا أدري — أعتقد أنه يمثل حقًّا حرقة عميقة أن يشعر الناس بأنهم متجاهَلون. إنه حقًّا شيء مشجع حقًّا، أن يشعر أناس كثيرون جدًّا بالعوز في جوهرهم أو مادتهم. (نيك، نحات ونشط)

تعبِّر عملية صنع الدمى عما يمكننا أن نسميه «خُلُق الرواية»؛ فأولئك المنخرطون في الصنع قادرون على تبديل اتجاه المكان الذي كان من المخطط أن تذهب إليه الدمية؛ بناءً على تأويل ما صُنع من قبل، بينما يتركون شيئًا ما لأولئك الذين سيأتون على نحو مساوٍ ليئوِّلوه ويحوِّلوه. لا يتخذ التصنيع شكل خطة محددة سلفًا، تمضي في مسار خطِّي نحو غاية محددة سلفًا. الخُلُق خُلُق يتدفق، ويتخذ اتجاهات جديدة، ويلتف، كما يحدث في فعل إبداع عمل فني. بوجود نحو ٧٠ شخصًا مشاركين في مشروع ضخم، يُبنى هذا الأمر على شكل أخلاقي وتنظيمي من أشكال الرواية، من فهم أين يمضي التشييد، وهو ما يعني أيضًا دخول مجال يستطيع المرء المساهمة في تشكيله.

يُبرز وصف نيك التصنيع على نحو تفاعلي جسماني؛ مادية خبرة الجهد والإنهاك والتعافي المشتركة. القصة التي يحكيها هي قصة عن تعافي الكيان الشخصي؛ حيث تصبح خبرات الهشاشة والفراغ حاضرة، وتستجيب لها التفاعلية الجسمانية. ليست القصة التي يحكيها عن معارضة المنتدى الاقتصادي العالمي، أو إنشاء «هوية جمعية» بقدر ما هي عن شفاء الداخل. القصة التي يحكيها نيك هي قصة تبرز الذاتية المجسَّدة.

ليست قصة نيك قصة جماعة تلتقي بانتظام، وتحلل العالم ومشكلاته، ثم ترسم تحليلًا أو برنامجًا ليجري التواصل بشأنه من خلال الشعارات والمنشورات. بدلًا من ذلك الحديث، أو «فعل الخطاب»، جوهر ما يصفه نيك أعلاه هو جوهر «مجسَّد»، وتلعب فيه الذاتية دورًا مركزيًّا. العالم الاجتماعي الذي يشير إليه نيك شبيه بذلك الذي وصفه آلان تورين، عالم تظهر فيه الذاتية مهزولة ومجزأة، عالم يمكن أن يُفهَم فيه تصنيع الدمى على أنه شكل من أشكال الصراع من أجل الفاعلية الذاتية (ماكدونالد ١٩٩٩). يصف نيك خبرة كَوْن الناس «فرادى للغاية»، بمعنى عجزهم عن الاتصال والفعل مع الآخرين، وكونهم عاجزين عن بناء مغزًى مقترن بهذا، بما يُفضي إلى إحساس بالفراغ، فيما يصفه بأنه «الجوهر» و«المادة». لا فصل بين الروح والجسد، ولا بين العقل والجسد؛ جوهر الشخص لا يمكن فصله عن مادة الشخص؛ لا يمكن فصل الذاتية عن الجسدية. فالإنهاك الجسدي الذي يعانيه الشخص خلال صنع الدمى يفيد في إعادة وضع الذات في جسده. الزمن، والإحساس المجسَّد بالزمن ضروريان لهذا النوع من الفعل. فمثل هذا الزمن المجسَّد، حيث يكون الزمن ضروريًّا للفعل، هو مقابل تزامنية الشبكة وضرورتها المُلِحَّة.

ترجع جذور هذه الدمى إلى نيويورك وفيرمونت، في مسرح «بريد آند بابيت» للألماني المولد بيتر شومان، الذي انبثق من أول دمية استخدمها شومان في الجانب الشرقي الأدنى

من مانهاتن في أوائل عقد الستينيات من القرن العشرين (انظر بريشت ١٩٩٨ لتأريخ ذلك). برز هذا النوع من الدمى في نيويورك سيتي، أول مدينة عالمية في العالم، عند التقاء الطفل المنتمي لأسرة مهاجرة ألمانية مع الإبداعية الثقافية للمدينة. وانتشر هذا النوع من أعمال الدمى من نيويورك إلى سان فرانسيسكو، إلى حركة «الفن والثورة» ثم إلى جماعات أخرى عبر البلد، ودوليًّا حيث سافرت فرقة شومان للدمى «بريد آند بابيتس» بين الولايات المتحدة وأوروبا. لكن الدمى بدأت تتخذ دورًا حاسمًا مع ظهور الحركات المناهضة للعولمة، مع جماعات تتجمع معًا لتنشئ دمًى بطرق تشبه بقدر كبير ما ذكرته، من طوكيو إلى ملبورن إلى برشلونة.

مبادئ الدمى تجريبية: تعلي الدمى الفعل على الحوار، وتتخطى حدود اللغة (رايدر ١٩٩٥). الدمى التي أنشأها شومان ضخمة وبطيئة الحركة، ومَسْخِية غالبًا، وحينما لا تقدَّم في المسرح لا تكون جميلة ولا جذابة. كان شومان متأثرًا بقوة بمسرحيات برتولد بريشت وفكرته عن «تأثير التغريب». يمكن النظر إلى الدمى في إطار تقليد المهرج، رموز إنسانية مغرَّبة مفعمة بالحياة والأمل، ولكنها في الوقت نفسه مفجوعة في عالم لا تتحكم فيه، كائنات يمكن التواصل معها من خلال التجسيد التواصلي لا من خلال الخطاب العقلاني. يلحظ جيمس فيشر (٢٠٠٠) أن الأحمق أو المهرج هو رمز موسوم بالأناركية والحسِّية، «محطِّم لعوالم اللغة وبنياتها القمعية وقيودها» (فيشر ٢٠٠٠: ١٠٥). يفهم شومان، متأثرًا بفكرة التغريب التي طورها بريشت، الدمى بهذه الطريقة أيضًا:

> لماذا الدمى هدامة؟ لأن مغزى كل شيء محتوم للغاية وفي تعاضد مع الإحساس العام بكل شيء، ولكونها مجرد دمًى فهي ليست ملزَمة بهذا الإحساس، وبدلًا من ذلك فهي تستمتع بالمعنى المضاد. (شومان ١٩٩٩)

يشير شومان إلى شكل من أشكال الخبرة التواصلية يلحظه:

> تدور الفنون حول مساحات لا يستطيع الناس حتى السيطرة على أنفسهم فيها، عن أشياء جذورها أعمق من مقالات الرأي الصحفية، وما إليها … للفنون فرصة التأثير على الناس بطريقتها المزعجة التي تكون بقدر أكبر في قرارة أنفسهم، ولا يسهل محوها. (مقتبس في لارسون، ٢٠٠٣)

ومن هنا أهمية الجهد البدني، الجهد الذي يعود إليه نيك باستمرار بوصفه خبرة لا تصل فقط بين الشخص والآخرين، ولكنها تسمح بإعادة الاتصال بين الذاتية والجسدية.

عملية تشتمل على التقاء الداخل وشفائه، وتتسم بأنها بطيئة، وتستدام من خلال طقوس الأكل. كانت رابطة شبيهة بين صنع الدمى والزمنية والوجبات حاضرةً قبيل الفعل المضاد لاجتماع منطقة التجارة الحرة للأمريكتين، في مدينة كيبيك عام ٢٠٠٠. تحكي جودي، وهي ناشطة حضرية معنية بالعدالة من مدينة نيويورك، الموضوع نفسه، وهو الاتصال بالآخر وبناء خبرة بالداخل:

> نوعًا ما، لا يمكنك صنع دمية في ثانية كما ترد على رسالة إلكترونية؛ لذا فعملية الالتقاء مع الناس لبناء شيء، وتصنيع شيء ما إيجابي، وسيُستخدم، وهو في صميمه غير عنيف ومفعم بالطاقة، ويمكن استخدامه أداة للتعبير؛ أعتقد أن تلك العملية بحد ذاتها مجزية وتمكينية. تَعْلم؛ لأنها تشبه تكسير الخبز، أو التشارك مع شخص في وجبة، حينما تنشئ شيئًا مع شخص ما، تكون بينكما صلة، وحينئذٍ أعتقد أن هذا هو الأمر الفعَّال حقًّا.

كل الحركات تُنتج ثقافة، لكن في هذه الحالة، إنتاج الثقافة هو نفسه مادة الفعل (ماكدونالد ٢٠٠٢)، التي تسمح للمرء بإدراك الآخر على أنه مختلف، وتتيح إمكانية التواصل خلف حدود اللغة:

> الدمى ... هي شكل متشارَك من أشكال التعبير، يستطيع شخصان يتحدثان بلغتين مختلفتين أن يأتيا معًا ويشعرا معًا بأنهما ينتجان شيئًا ما فنيًّا، وإبداعيًّا، وهي وسيلة أخرى من وسائل التواصل بينهما. وهو أمر رائع. وهو ممتع أيضًا. والأمر لا يتعلق بالمعاناة ... ولكن يتعلق بأن تصبح شخصًا وتصبح جزءًا من العالم. أظن أن الدمى تفعل ذلك جيدًا حقًّا؛ ولهذا أحبها كثيرًا. (جودي، نيويورك سيتي)

من وجهة نظر جودي، تخلق الدمى إمكانية الشعور بشيء معًا، وهذا مرتبط بأن تصير شخصًا في العالم. روزلين أيضًا من نيويورك تصف خبرة مماثلة، ولكنها تستخدم لفظ «السحر»:

> استخدام المسرح والدمى يبدو مثل النشاطية في أصدق صورها. خَلْق السحر هذا أكثر فعالية من الصراخ وفرض الأفكار على الآخرين. الخيال والمسرح

يصلان إلى مكان أعمق داخل النفس مما يصل إليه شيء عنيف وقسري. (روزلين، إنديميديا، ٩ يوليو ٢٠٠٣)

حرية الدمية وسحرها يكشفان إمكانية فعل يتضمن أيضًا أن يصير المرء إنسانًا، فضاءً يحس كثير من النشطاء مثل روزلين بأنه مغلق بالعنف المتجلي في العوالم المحتواة المبنية على أساس الشعارات السياسية. ويصعب تخيل المزيد من استبعاده من نموذج الحركات الاجتماعية التي تصوِّر الفرد على أنه «فاعل نافع للكيان الجمعي».

الأسى والجمال: مواجهات مع النفس الهشة

تصف لولو، وهي صانعة دمى، خبرتها مع الدمى بالطريقة الآتية:

إنها تشبه المشي عبر لوحة جون سينجر سارجنت ليوم مطير؛ كل ما أراه هو سيقان مشوشة، ومماشٍ جانبية زلقة لامعة. أحيانًا أخبط رأسي. تصعب معرفة ارتفاع الرأس (رأس الدمية). عادة نحو ٨,٥ أقدام، مما يمكنني أن أشكله. من المضحك ارتطام الرءوس في هذا السياق الجاد. لا نستطيع أيضًا أن نرى أقدامنا جيدًا، كذلك، ربما تكون أشبه بكونها حاملًا مثقلة. الرؤية الجانبية والقدرة على الحركة محدودتان. يمكن أن يكون التوازن حساسًا في الظروف الرياحية أو الزلقة، أحيانًا ما يمشي دليل مع حامل الدمية، مقدمًا إشارات صامتة حتى يتسنى لنا أن نتحرك وننحني تحت العوائق. يذكرني الأمر قليلًا بموكب (بالدمية وكأنها عربة زينة)، لكن هذا صلاة من أجل السلام. نحن وحدنا بأحاسيسنا داخل الدمية. الخوف، الحزن، الأسى، الحنين، الغربة، الأمل، كلها معنا في هذا الهيكل المصنوع من الأسلاك والورق. المشاعر التي تنتقل فينا حقيقية ...

أسى «الدمى» الآسر وجمالها الفاتن لهما تأثير جذاب. صمت الدمى ومشاعرها أكبر كثيرًا من صمت الناس ومشاعرهم. العيون منجذبة للأوجه المنحوتة الكبيرة أعلى سيقان وأجسام بشرية. الأقنعة والدمى تغير الديناميات العاطفية، إنها توحي بالهيبة، إنها توسع مجال ما يعنيه البوح بأفكارنا وأحاسيسنا؛ وهو ما يعني مقاومة الخوف. تلتقط الدمى اهتمام الناس على الطريق، تبطئهم، يصير الشارع مسرحًا. سواء أكنت تمثل أم تشاهد، تصير جمهورًا وممثلًا. (ويندسلو ٢٠٠٢: ٥٣)

واسترجع الاستجابات لتحطيم الدمى في فيلادلفيا:

> قال عامل المدينة: «شعرت بأنني مستاء حقًّا، كان بإمكاني أن أرى أنهم لا بد وأنهم أمضوا وقتًا طويلًا لصنع هذه الدمى. لا بد أنهم كانوا يكافحون من أجل قضية يؤمنون بها.»
>
> قال نقيب الشرطة: «ليس لدي أي أحاسيس أنا مهني.» (تارلتون ٢٠٠٠)

خلال بضع سنوات وحسب، تحولت الدمى لتصبح أحد الملامح الدفاعية لتجمع الحركات والجماعات التي تتلاقى بطرق مختلفة حول معارضة العولمة الليبرالية الجديدة. إنها تساعدنا على فهم تحول دقيق يستكشفه هذا الكتاب، الانتقال من حركات المجتمع الصناعي الاجتماعية (المبنية على أساس المجاميع والهويات) إلى ما أقترح أنه يمكن استكشافه بوصفه «حركات خبرة». يفترض نموذج الحركات الاجتماعية الكلاسيكي، الذي يدركها على أنها مجاميع، أن الفاعلين الاجتماعيين يفعلون «باسم هويتهم الجمعية المزعومة» (ماكآدم وزملاؤه ٢٠٠١: ١٣٧). تفهم وجهة النظر هذه نمط التواصل الذي يحدث خلال الأحداث من قبيل التظاهرات على أنه «إظهارات للقيمة، والوحدة، والأعداد، والالتزام» (تيلي ١٩٩٧). من وجهة النظر هذه، التظاهرات «تُظهر العضوية في مجتمع سكاني مهم سياسيًّا، والدعم لوضعٍ ما بوسائل الصوت والمطبوعات والأشياء الرمزية، وتتواصل مع الإرادة الجمعية من خلال الفعل بأسلوب منظم في فضاء معين، و/أو التحرك عبر سلسلة من الفضاءات» (تيلي ٢٠٠٣)؛ فهم ذرائعي على نحو استثنائي للفاعل الذي يتواصل.

مبادئ الخبرة المتضمنة في صنع الدمى وحملها مختلفة جذريًّا. تُصنع الدمى من القمامة والمهملات، وهي رسالة بأنه ليس لها قيمة مادية، لا قيمة لها في اقتصاد السوق. وتُصنع أيضًا من عجين الورق. هي هشة ومؤقتة. والواقع أنها هشة للغاية، ويمتزج هذا بصعوبة حملها، بسبب الريح والمطر، والرؤية المحدودة لأولئك الذين يكونون داخل الدمية، يثبتونها بحزام، أو يحملونها بأيديهم. توجد الدمية فقط من أجل اللحظة، من أجل الحدث، وبنهاية اليوم تتهرأ ويتساقط حطامها. تؤكد هشاشتها الشديدة وجودها في الزمن الحاضر. لا تخزن الدمى ويعاد استخدامها عبر الأحداث، بالطريقة التي تُحمَل بها أعلام النقابات المهنية ولافتاتها عامًا بعد عام، وتصير في النهاية رموزًا مبجلة للنقابة وتاريخها. يعاد صنع الدمى باستمرار بالطريقة التي وصفها نيك أعلاه. ولا يمكن فهم

الدمى مطلقًا باعتبارها «إظهارًا للقيمة والوحدة والأعداد والالتزام». الدمى ليست تمثيلية، بقدر ما لا تمثِّل لوحة فنية أو قصيدة، أو «تقيم ادعاءات بشأن» الرسام أو الشاعر. ثمة نوع آخر من الاتصال على المحك هنا، أقرب إلى خبرة قراءة لوحة فنية أو الاستماع إلى قصيدة.

وكما يمكن للموسيقى أن تخلق فضاءً اجتماعيًّا، بربط أولئك الذين يستطيعون أن يسمعوا الموسيقى، فكذلك أيضًا يمكن للدمى أن تربط ما بين الناس بالطريقة التي وصفتها جودي (انظر http://www.foeeurope.org/biteback/pics/esf_puppets.jpg) لكن الخبرة ليست خبرة بناء «نحن» محسوسة بمعايير إنشاء فئة أو مجموع. الخبرة التي وصفتها لولو هي خبرة التقاء إنسان بذاته، من خلال الالتقاء بجمال غريب، ولكنها أيضًا غرابة تتخذ شكل المسخ. الدمية ليست جميلة، ولا عنيفة. الدمية صامتة، ولكنها توصل شعورًا. الدمية خارج المكان، ولكن من خلال هذا يمكنها تغيير معنى المكان، يمكنها أن تبطِّئ المرور، أن تعطل المنطق الوظيفي للناس والسيارات المتحركين؛ يصير الشارع مسرحًا؛ مسرحًا تنهار فيه الحدود الفاصلة بين الجمهور والممثل. وبالتفكير بشأن تاريخ الدمى، تربط لولو مشاركتها بخبرة «استعادة الشوارع» في بريطانيا.

الكلمات التي تستخدمها لولو مهمة؛ أسى الدمية يأسر، وجمالها يفتن. هذه صيغ تعبير لا يمكن تحقيقها من خلال القصدية. لا يمكن أن نقرر أن نكون مأسورين أو مفتونين. يستلزم التفاعل مع الدمية منا خبرة استسلام، تخلٍّ عن التحكم، من أجل أن نحسَّ. ولكن بينما هذا ليس قصديًّا، فهذا شكل من أشكال الفعل. عامل المدينة في فيلادلفيا المطالَب بالمشاركة في تحطيم الدمى «شعر بأنه مستاء حقًّا». ونقيب الشركة «لم يشعر بأي شيء»، وربط بين هذا وبين الفعل بوصفه «مهنيًّا». تندس الدمية في خبرة ذاتية، ولكن شأنها اللوحة يمكن أن نقرر أن نفتح ذاتنا لها أو أن نغلقها دونها.

تساعدنا مارجريت شيلدريك (١٩٩٩، ٢٠٠٢) على فهم ما يحدث هنا حينما تحلل مواجهة المسخ في الحياة الاجتماعية المعاصرة. هي لا تعنى بالدمى، ولكنها تلتقي بما هو «مسخي» من قبيل صور التشوه المفرط، كما في حالة طفل مولود برأسين. تصف الالتقاء بمسوخ من هذه النوعية على أنه التقاء بالذات الهشة. المسخ من الغرابة بحيث إنه يتجاوز الحدود، وإنه في آنٍ واحد أقرب مما ينبغي وأكثر قابلية للإدراك مما ينبغي، ولكنه في إفراطه الشديد هو آخر على نحو مذهل. وخبرة الغرابة هي خبرة تحطِّم ثنائية

الذات–الآخر المستقرة. تجعلنا المواجهة مع مثل هذه الغرابة المذهلة منفتحين لأشكال من الهشاشة لا يمكن قولها (شيلدريك ١٩٩٩). أما والحال هكذا، كما تفترض شيلدريك، فالالتقاء بالمسخ يحطم المثال ما بعد التنويري للفاعل المستقل ذاتيًّا وشكل الذاتية اللذين يعتمدان على الفصل بين الذات والآخر. ولكنه لا يُفضي في هذه الحالة إلى خبرات من الانصهار أو التغير المفاجئ. الدمية ليست رسالة مغلقة، وليست شعارًا صريحًا وجليًّا على النقيض، كما يزعم شومان، فهي تنطوي على مواجهة لا يمكن تحقيقها إلا من خلال خبرة التخلي عن التحكم بالذات. وهذه ليست مجرد مسألة إدراكية، من محاولة استنتاج ما تعنيه الدمية، وما رسالتها. على العكس، يتضمن هذا الشكل من الانفتاح على الغرابة، كما تفترض شيلدريك، شكلًا من الانفتاح الذي يعني أن يصبح المرء هشًّا. يمثل فعل بناء الدمية الحسي البدني، كما نرى بوضوح شديد في وصف نيك، استكشافًا ومواجهة للذات الهشة؛ استكشافًا يرتكز على ما تسميه شيلدريك «اقتصادَ لمسٍ علائقيًّا» (٢٠٠٢).

يشتمل أغلب روايات صنع الدمى على روايات عن المشاركة في الطعام، وأهمية دور شبكة «طعام لا قنابل». وتوجد هنا أمور على المحك أكثر بكثير من الرمزية الواضحة لتقاسم الطعام. حضور الطعام، وحقيقة أن فعل صنع الدمى يحدث في الوقت والمكان نفسيهما اللذين يحدث فيهما طهو الطعام، يعنيان أن كليهما يصيران جزءًا من الرواية، كما نرى في قصة نيك. صار دور الطعام هو دور إعلاء الخبرة الحسية التي هي بالفعل في قلب صنع الدمى. الطعام — مثله مثل مادة العجينة الورقية التي تُتَخيل منها الدمى — هش وموقوت، حينما نتعامل معه على مستوًى حسي. تحمل الرائحة معها الذكرى، ولكنها ذكرى عابرة ومراوغة أيضًا (روينز ١٩٨٨، مقتبس في كيرشنبلات–جيمبلت ١٩٩٩). بطرق عديدة، خبرة الرائحة والذكرى المراوغة التي تأتي بها هي شبيهة بخبرة النشطاء. إنهم لا يشكلون مجتمعًا مستمرًّا، ولا منظمة من باب أولى. هم ينضمون إلى عملية بناء الدمى، ويرحل بعضهم بينما يأتي غيرهم. وفي نهاية التشييد يجتمع معظمهم في فترة الحصار الممتدة ثلاثة أيام التي يتفرقون من بعدها. الطعام وسيط أداء؛ وكما يفترض كيرشنبلات–جيمبلت، فهو يخاطب الأحاسيس. المكانة المهمة في هذه الروايات ليست للأكل وحسب ولكنها للطهو أيضًا، على نحو يبرز أهمية الطعام في تعظيم النشاط الحسي في قلب صنع الدمى، وأهمية الحواس المختلفة في النفاذ إلى العالم، والإحساس بالآخر وبالذات.

الهشاشة والإحساس والصيرورة

تكررت مسألة الهشاشة بطرق مختلفة في الأفعال التي استعرضناها حتى الآن. تُبرز إحدى المقاربات ما يمكننا أن نسميه الهشاشة الذرائعية، التي تنظر إلى الهشاشة على أنها خيار استراتيجي أو ذخيرة، مثلما هي الحال حينما يعتلي المحتجون المقاعد ثلاثية الأرجل أو يدفنون أنفسهم في الأنفاق. يعتبر دوهرتي هذا مهمًّا للتفاعل الاستراتيجي بين قوات النظام وبين المحتجين، على نحو يسمح لهؤلاء الفاعلين بتطوير حملات مقاومة ناجحة. وبينما لا نقلل بأي حال من الأهمية الاستراتيجية لهذه «الهشاشة المصطنعة»، فالخبرات التي استكشفناها تشير إلى أبعاد تتجاوز نموذج الفعل الذرائعي الذي يستخدمه دوهرتي، استنادًا إلى تيلي، لتصوير ما هو على المحك في هذه الأفعال.

تُظهر الأفعال التي استعرضناها قطيعة للنموذج المعرفي المدني الذي يفعل فيه الكيان الجمعي من خلال الشخص، وكذلك النموذج الذي تُصنع فيه ادعاءات «الفاعل الجمعي». مبادئ هذه الأفعال هي مبادئ «الشخصنة» بوصفها مضاد تنفيذ دور أو وظيفة بالنيابة عن الكيان الجمعي. ما نراه، على العكس من تناقض الخاص والعام أو الفردي والجمعي، هو ما يُعرِّفه إيون وبيروني (١٩٩٧) بأنه علاقة متغيرة بين الخبرة العامة والشخصنة. النموذج المعرفي ليس نموذج الفرد، مُعرَّفًا على أساس الفصل؛ ولكن بدلًا من ذلك هو نموذج بناء تواصلي للخبرة الشخصية. ويشمل هذا قدرة على الإحساس بحضور الآخر، الذي يمكننا، كما رأينا في فيلادلفيا، قبوله أو رفضه. وكما رأينا رواية نيك لصنع الدمى، يشمل هذا مواجهة مع الذات الهشة. تقدم مارجريت شيلدريك رؤية مهمة في خبرات الهشاشة تلك، حينما تفترض أن هذه ليست «خصيصة متأصلة في الذات» ولكنها تفهم على نحو أفضل بوصفها «شرطًا أساسيًّا للصيرورة» (٢٠٠٢: ٨٥) وتقدم لنا رؤية ثاقبة حينما تكتب عن الصدمة الإدراكية التي تمر بها حينما تواجَه بعرض صور فوتوجرافية لأطفال حديثي الولادة أو مجهضين ذوي تشوهات خطرة، وهو عرض يجابِه ويأسر رد فعل:

> صدمة التهديد المفترض لسوائي الذاتي التي يبدو أن الأشكال تقدمها، والإحساس الموازي بالامتنان، ينبعان كلاهما من الإدراك المحتوم بأني بصفتي ذاتًا مجسَّدة، فأنا أيضًا هشة. ليس فقط أن وحدة كينونتي غير مضمونة، ولكن أيضًا ما بدا أنه غير قابل للتساهل، أو حتى غير قابل للتفكير، هو جوهري بالتحديد لذاتي. فكرة أن الهشاشة غير القابلة للانتقاص تعد الشرط

> الضروري للصيرورة الجسمانية الكاملة — لذاتي ودائمًا مع الآخرين ... تدعو في النهاية إلى الاستعداد للانهماك في خُلُق المخاطرة. (شيلدريك ٢٠٠٢: ٨٦)

تستخدم شيلدريك كلمة «صدمة»، مبرزة مرة أخرى خبرة غير قصدية؛ فالهشاشة التي تشير إليها شخصية محسوسة على مستوى الذات. ولكنها تكشف عن إمكانية صيرورة جسمانيةٍ للذات، مع الآخرين. ليس هذا منطق بناء «نحن»؛ ولكنه خبرة ذاتٍ، معاشة في ظل العلاقة بالآخر. شخصنة الخبرة هذه هي في قلب مبادئ الفعل الناشئة. «تتندس الدمية في ذاتنا الفردية لا ذاتنا العامة». يوجد على المحك هنا ما هو أكثر من «النزعة الشخصية» للطبقة الوسطى، أو فكرة أن الحرية يمكن أن تكون اجتماعًا بلا نهاية. لكننا لا نتعامل كذلك مع أشكال جديدة من الانصهار، اندماج المقدس والقابلية للاجتماع معًا في العودة إلى القبيلة. على العكس من ذلك، نشهد نشوء مبادئ خُلُقية جديدة وأشكال جديدة من الفعل الجسماني.

الجزء الثالث

الحداثات العالمية، مبادئ الفعل

الفصل السادس

حلم الساباتيستا: الذاكرة والقناع

في أول يناير ١٩٩٤ استولى بضع مئات من الرجال والنساء الأصليين المُسلَّحين على مباني بلدية سان كريستوبال دي لاس كاساس وخمس بلدات أخرى في ولاية شياباس المكسيكية، وهي واحدة من أفقر ولايات المكسيك؛ إذ تقع في منطقة نائية على الحدود مع جواتيمالا. ومع عدد سكان يناهز ثلاثة ملايين نسمة، منهم مليونان من السكان المحليين، تبلغ نسبة المنازل ذات الأرضية الطينية ٥١ في المائة، مقابل معدل وطني يبلغ ٢١ في المائة. على مر ثمانينيات القرن العشرين، عبَّرت المنظمات الدولية على نحوٍ متزايد عن قلقها بشأن مدى الوحشية ومدى عنف الجيش والشرطة في الولاية. أطلقت الجماعة التي استولت على البلدات على نفسها اسمَ جيش ساباتيستا للتحرُّر الوطني، وتلا رجلٌ مقنَّع يسمي نفسَه نائبَ القائد ماركوس بيانًا من شُرْفة في مبنى بلدية سان كريستوبال دي لاس كاساس، مُبرِزًا وضْعَ السكان الأصليين في المنطقة، داعيًا إلى انتفاضةٍ من أجل السيطرة على الحكومة الاتحادية. وكان الموضوع الرئيس هو: «يا باستا!» (كفى!) شهدت الأيام الاثنا عشر التالية قتالًا شديدًا، ومقتلَ ما بين مائتَيْ إنسان وأربعمائة، معظمهم من المتمردين، الذين كان الكثيرون منهم مسلَّحين تسليحًا بائسًا، ولم يكن بعضهم مسلَّحًا على الإطلاق. ردَّت القوات المكسيكية بعنف متطرف، متضمنًا إعدامات فورية للمتمردين المقبوض عليهم. أنتج مدى هذا العنف ضغطًا شديدًا على الحكومة المكسيكية، مع كثرة المحتجين في العاصمة، ودوليًّا، من خلال الشبكات الحكوماتية وشبكات المنظمات غير الحكومية التي كانت تراقِب وضْعَ حقوقِ الإنسان على الجانب الآخَر من الحدود في جواتيمالا. وفي هذا السياق أعلنت الحكومة وَقْفَ إطلاق النار في ١٢ يناير، وبدأت مُفاوَضاتُ السلام في فبراير. أرسل قادة جيش ساباتيستا للتحرُّرِ الوطني التماسًا إلى الصحافة المكسيكية،

داعِينَ «المجتمعَ المدني» إلى إرسال متطوعين ليشكِّلوا طوقَ حمايةٍ حولَ مفاوِضِيه، وجرى تداولُ الالتماس في المكسيك وكذلك في شبكات الأكاديميين وحقوق الإنسان في أمريكا الشمالية، وخصوصًا عبر شبكات الإنترنت الناشئة.

لم تُثمِر المفاوضاتُ التي تلت ذلك، وفي أعقاب إعادة انتخاب «الحزب الثوري المؤسسي» المسيطر، في يونيو، أُقِيم حصارٌ عسكري حول المنطقة التي كان الساباتيستيون يسيطرون عليها. وفي فبراير التالي، أصدرت الحكومة مذكراتِ اعتقالٍ بحق قادة التمرد، مرسِلةً القواتِ مرةً أخرى إلى المناطق التي يسيطر عليها الساباتيستيون، مستعيدةً السيطرةَ على المدن، ومجبِرةً نحو عشرين ألف ساباتيستي على هجر القرى، والارتدادِ إلى المناطق الشرقية من الشياباس. ومن هذه النقطة انتهج الجيش المكسيكي استراتيجيةَ حربٍ منخفضة الشدة، مسانِدًا تطويرَ الجماعات البرلمانية المكونة بقدرٍ كبير من الشبان الذين لا يمتلكون أراضي، مستهدفًا الأفرادَ والجماعاتِ الذين يَبْدون متعاطفين مع الساباتيستيين (إبر ٢٠٠١).

شاع اعتقادٌ بأن الانتخابات التي أعادت الحزبَ الثوري المؤسسي مرةً تالية مُزوَّرةٌ، وأنشأ جيش ساباتيستا للتحرر الوطني عمليتَه الاستشارية الخاصة، بتنظيمِ استفتاءٍ صوَّتَ فيه نحوُ مليونِ إنسان على سلسلةٍ من الإصلاحات التي اقترحها الساباتيستيون، وأعقبتها عمليتا تشاوُرٍ وطني. حمى هذا الساباتيستيين من العزل في مناطق الجبال والغابات التي انسحبوا إليها، وعزَّزت هذه الأفعال الساباتيستيين تعزيزًا ملموسًا، مفضيةً في فبراير ١٩٩٦ إلى توقيعِ اتفاقاتِ سان آندريس التي اعترفَتْ بحقوق السكان الأصليين الثقافية والاقتصادية. وفي هذه الفترة أطلَقَ جيش ساباتيستا للتحرُّر الوطني التماسًا من أجل مُشاوَرةٍ عالميةٍ تحدث في المناطق التي سيطَرَ عليها، داعيًا إلى اجتماع دولي «من أجل الإنسانية في مواجهة الليبرالية الجديدة». وشاع تداوُلُ هذا الالتماس بين شبكات التضامن التي سبق أن نشأت خلال العام، وشهدت تغطيةً من نحو ٣٠٠٠ إنسانٍ في الشياباس في يوليو ١٩٩٦، مسرِّعةً تشكيلَ أنماطٍ جديدة من الشبكات في كلٍّ من أوروبا والولايات المتحدة.

اعتقد جيش ساباتيستا للتحرر الوطني ومؤيدوه بأن الاتفاقات لم تكن تُنفَّذ، فعلَّقوا المُفاوَضات مع الحكومة، مع الاستمرار على مر عام ١٩٩٧ في المفاوضات مع البرلمان في إطارٍ أنشأه السيد صامويل رويز؛ أسقف سان كريستوبال دي لاس كاساس الكاثوليكي. وفي ديسمبر، ذُبِح ٤٥ مؤيدًا أعزل من مؤيدِي ساباتيستا في قريةِ أكتيال الساباتيستية

من قِبَل جماعةٍ شبه عسكرية متصلة بالحزب الثوري المؤسسي. وخلال العامين التاليين عزَّزت الحكومة الحصارَ حول منطقة الساباتيستا التي تكوَّنت من نحو ٣٠ مجتمعًا محليًّا، وكان لهذا الوضع أن يستمر حتى تغيير الحكومة على المستويين الفيدرالي وعلى مستوى الولايات، حينما أخفق الحزب الثوري المؤسسي في يوليو ١٩٩٠ لأول مرة منذ ٨٠ عامًا في الفوز بالانتخابات. وفي ديسمبر ٢٠٠٠ بدأت الحكومة الجديدة تحدُّ من عسكرة ولاية الشياباس، مُغلِقةً عددًا من القواعد العسكرية التي سبقت إقامتها في المنطقة منذ عام ١٩٩٥. واستُؤنِفت المفاوضات، مؤديةً في فبراير-مارس ٢٠٠١ إلى خوض ٢٠ قائدًا من قادة جيش ساباتيستا للتحرر الوطني ومئات المؤيدين — ومنهم فريق دولي ضخم أغلبه من الشباب الذين قَدِموا ليشكِّلوا دروعًا لحماية العصابات من الجيش — مسيرةً كان مقرَّرًا أن تقصد المركزَ الرمزي للمكسيك، وهو بلاكا دل سوكالو؛ حيث لقيهم ٢٠٠ ألف شخص، وحيث خاطبوا البرلمانَ الوطني بشأن وضع السكان الأصليين في المكسيك؛ وفي أعقاب التأثير الفائق للمسيرة، اقترحت الحكومة إصلاحًا دستوريًّا في أبريل ٢٠٠١. رفض هذا الساباتيستيون الذين اعتبروا التعديلات نكوصًا عن المكاسب المحققة في زمن اتفاقات سان آندريس (اتفاقية المناطق المتمتعة بالحكم الذاتي التي وقَّعتها الحكومة المكسيكية في ١٦ فبراير ١٩٩٦؛ انظر ناش ٢٠٠١: ١٢٢ وما بعدها). وعاد قادة جيش ساباتيستا للتحرر الوطني إلى شياباس، بينما — وعلى الرغم من معارضتهم — أقرت الحكومة والعدد اللازم من الولايات التعديلات. وشهدت الفترة التي تلت ذلك استمرارَ الاحتلال، ولكن في الوقت ذاته، صمتًا من جانب الساباتيستيين، وخصوصًا بعد تدمير البرجين في سبتمبر ٢٠٠١. واستمر هذا الصمت حتى أول يناير ٢٠٠٣، الذكرى التاسعة للانتفاضة، حينما زحف ٢٠ ألف ساباتيستي، ووجوههم مُغطَّاةٌ بأقنعة التزلج، مرةً أخرى عبر الساحة المركزية في سان كريستوبال دي لاس كاساس.

يشيع الاعتقاد بأن كفاح أولئك الذين يُسمِّيهم الكاتب المكسيكي كارلوس فوينتس «العصابات الأولى ما بعد الشيوعية» (فوينتس ١٩٩٤: ٥٤) غيَّرَ جذريًّا المجتمعَ والثقافة المكسيكيَّيْن، محرِّكًا عمليةً هادفة إلى تحقيق الديمقراطية، أدَّتْ من بين عوامل أخرى إلى التغيير الأول في حكومة البلد منذ ٨٠ عامًا. ولكن في الوقت ذاته، لعب كفاح الساباتيستا دورًا محوريًّا في الحركة العالمية الأوسع، وفي هذا الفصل نبدأ استكشاف سبب اكتساب هذا الكفاح مثل هذه الأهمية، وتداعياته على طريقة تفكيرنا في الحركات، والفعل، والعولمة.

ظل لينين، المجتمعات الدفاعية

رجل العصابات المسلَّحة المُخفِي وجهَه خلف قناعِ تزلج أسود، الذي يقرأ الإعلانَ من شُرْفةِ مبنى البلدية في سان كريستوبال دي لاس كاساس في أول أيام عام ١٩٩٤ سمَّى نفسَه نائب القائد ماركوس، وعُرِف فيما بعدُ على نطاقٍ واسع — ولم يَعُد يُنكِر ذلك ماركوس نفسه — أن نائب القائد هو طالِبُ فلسفةٍ سابق، وهو رفاييل سيباستيان جِيِين، ابن صانع الأثاث من مدينة بامبيكو، إحدى المدن الرئيسة في شمالي ولاية تاموليباس المكسيكية. بعد دراساته في مدرسة الجيزويت، حصل جيين على شهادة في الفلسفة في مكسيكو سيتي؛ حيث تأثَّرَ بالنظرية البنيوية الفرنسية التي كانت عصريةً في ذلك الوقت، وكان بحثه (ما زال متاحًا في قسم الفلسفة في الجامعة الوطنية المستقلة في المكسيك) حافلًا بالإحالات إلى فوكو وألتوسير وعالِم السياسة نيكوس بولانتزاس. جديرٌ بالذكر أن جيين اختتم بحثَه بمُطالَبةٍ بنبذِ الفلسفة الأكاديمية، داعيًا إلى نوعٍ جديد من الفلسفة يعتمد على «الممارسة السياسية البروليتارية»، التي ستجعل من الممكن صنع «نظرية بالسياسة وسياسة بالنظرية» (هوي ١٩٩٥، مقتبس في رودريجز ١٩٩٦). بعد إتمامه شهادتَه في الفلسفة، احتلَّ جيين منصبَ مدرسٍ لتدريس الفنون الرسومية في جامعة تجريبية في ضواحي مكسيكو سيتي. وبينما كان يُبدِي اهتمامًا قويًّا بالفنون البصرية، لعب دورًا في مسرحية «في انتظار جودو»، وشارَكَ كذلك في بضعةِ أفلامٍ قصيرة. وتتضمن كتاباتُه إشاراتٍ مستمرةً إلى أفلام، والإسقاطات الفيلمية متكررة في «لا رياليداد» (الواقع)، عاصمة إقليم ساباتيستا، دونَ أيِّ محاولة للتصحيح السياسي أو التوجيه التلقيني — كان أحد أشهر الأفلام المسقطة على الواقع عادةً هو فيلم «رامبو» (لو بو ١٩٩٧).

تكمن جذور جيش ساباتيستا للتحرُّر الوطني في قوات التحرُّر الوطني. أُنشِئت قوات التحرر الوطني بوصفها تنظيمًا عسكريًّا ماويًّا ماركسيًّا، في أعقاب المجزرة التي ارتكبتها الحكومة ضد الطلاب في تلاتيلولكو عام ١٩٦٨، وكان هدفها أن تكون استراتيجيةَ تمرُّدٍ مُسلَّحٍ في الريف، مثل قوات العصابات الأخرى التي وُجِدت في فترةٍ ما بعد عام ١٩٦٨ في أمريكا الجنوبية وأمريكا الوسطى. التزمَتْ قواتُ التحرُّر الوطني بأسلوبٍ لينيني كلاسيكي لإنشاء «ديكتاتورية البروليتاريا»، وكانت قوات التحرر الوطني على وشك التصدع حينما أصبح جيين نائبًا للقائد في المنطقة الجنوبية (رودريجز ١٩٩٦؛ لو بو ١٩٩٧)؛ إذ وصل غابةَ لاكاندونا المطيرة في أغسطس–سبتمبر ١٩٨٤، بعد سبعة أشهر من إقامة معسكرٍ أساسي، مكوَّنٍ من نحو ١٠ عصابات (ماركوس ٢٠٠٣). تكوَّنت قوات التحرر الوطني

في بداياتها من راديكاليين حضريين، وقادة محليين منهمكين في السياسة، وكانت كلتا الجماعتين، كما يؤكد إيفون لو بو (١٩٩٧)، مشبَّعتَيْن بثقافةٍ سياسية لينينية، مُعادِيةٍ للديمقراطية، سلطوية. يعترف ماركوس بأنه لم يكن يدري أن هنود الشياباس كان لهم تاريخهم، وثقافتهم، وأشكال حركتهم، حينما وصل المنطقة لأول مرة في سنوات ١٩٨٥–١٩٨٧:

> في البداية، من وجهة نظرنا بصفتنا عصابات، كانوا مستغَلِّين، وكان علينا أن ننظِّمَهم ونَدُلَّهم على الطريق. ضَعْ نفسك مكاننا؛ كنا نورَ الدنيا ... وكانوا عُميانًا، وكان علينا أن نفتح عيونهم! (ماركوس، في لو بو ١٩٩٧، ١٢٨-١٢٩)

حينما وصل جيين في الجنوب، كان نموذج «الفوكو» للتغيير الاجتماعي الذي كانت تعتنقه حركات العصابات؛ حيث كان من المفترض تحرير أقسام متزايدة الاتساع من الريف من خلال الفعل العسكري ومحاصرة المدينة العاصمة في النهاية، يلفظ أنفاسه في أمريكا الجنوبية وأمريكا الوسطى. كانت هذه هي الحال بالفعل قبل عام ١٩٨٩، لكن يبدو أن سقوط حائط برلين وانهيار اليوتوبيا الاشتراكية كانا ضربة قاصمة لأيديولوجية قوات التحرر الوطني. من وجهة نظر ماركوس، كانت الهزيمة الأولى لقوات التحرر الوطني هي إخفاق نموذج التعبئة هذا. غير أن هذا أتاح إمكانية لإقامة علاقة جديدة بالسكان الأصليين، يحكي ماركوس أن «ساباتيسمو ثانية» وُلِدت منها:

> في النهاية، كان ذلك هو جذر قوات التحرر الوطني الأصلية: جماعة «التنويرين» التي أتت من المدينة من أجل «تحرير» المستغَلين، التي بدت، حينما ووجهت بواقع المجتمعات الأصلية، أشبه بمصابيح محترقة منها بـ «تنويرية». كم استغرق الأمر منا لندرك أنه كان علينا أن نتعلم أن نصغي، وبعد ذلك نتكلم؟ لست متأكدًا، فلم يكن ذلك منذ أشهر قليلة من الآن، لكني أعتقد أنه استغرق عامين على الأقل. (ماركوس ٢٠٠٣)

حركات السكان الأصليين

بينما كان نموذج الاشتراكية الذي ألهم «الممارسة السياسية البروليتارية» يذوي، كانت أشكال مهمة من حركات السكان الأصليين تنشأ في أمريكا الجنوبية وأمريكا الوسطى، وخصوصًا في بلدان المكسيك، وجواتيمالا، وبوليفيا، والإكوادور. تميل المقارَبات السائدة

لفهم هذه الحركات إلى إدراكها بمعايير «ما قبل الحداثة»، باعتبارها تعبيرات عن ثقافة أصلية شبه بائدة، أو بمعايير «الذرائعية» حيث تعبِّئ مثل هذه الحركات الهويات بوصفها موردًا؛ لكي تدخل النظام السياسي (من أجل دراسة للمقارَبتين، انظر ياشر ١٩٩٨). استُحضر هذان التحليلان كلاهما بكثافة فيما يخص فعل ساباتيستا. يعتبر عالم الأنثروبولوجيا الأمريكي جاري جوسن حركة الساباتيستا إحياءً لثقافة المايا البدائية، إحياءً لـ «الروح الهندية الجمعية في أمريكا الوسطى» (١٩٩٦: ١١٦)، بينما هي، من وجهة نظر منظري العملية السياسية، تطوُّر هوية واستراتيجية إثنيَّتين، شكَّلته بنية الفرص السياسية، وهي في هذه الحالة بنية أكثر انفتاحًا على المستوى الدولي منها على المستوى القومي (تارو ١٩٩٩).

بينما من الواضح أن تمرد الساباتيستا في العام ١٩٩٤ هو تعبير عن حركة أصلية، فلا يكاد يوجد ما يشي بتأكيد وجود ثقافة خالدة؛ فالمنطقة التي ظهرت فيها الحركة، لاس كاناداس، منطقة في غابة لاكاندونا المطيرة، لم تُستوطَن إلا خلال الأعوام الخمسين الماضية، وكان ذلك من تداعيات ثورة عام ١٩١٧ المكسيكية التي جعلت من الممكن استيطان أرض غير مملوكة واستكشافها، وخصوصًا من خلال أشكال المِلكية الجمعية وقطع الأراضي المملوكة للفلاحين الأفراد أو «الإيخيدوس». ومنذ خمسينيات القرن العشرين ظلت منطقة لاس كاناداس مأهولة بعمال المَزارع الأصليين المنحدرين من الأراضي الجبلية (بارماير ٢٠٠٣). أفضى هذا إلى منطقة سكانها أصليون ولكنهم من إثنيات متعددة، ولغات متعددة في الغالب، مع تحدُّث معظم السكان أكثر من لغة محلية. وبسبب هذا المجتمع السكاني المهاجر الحديث، ظلت المنطقة لا تُدرَس من جانب علماء الأنثروبولوجيا المهتمين بمناطق يرونها أكثر تقليدية وأصالة. وأُهملت المنطقة كثيرًا من جانب الحكومة المكسيكية أيضًا، ربما بسبب خطط التنمية المستقبلية التي تشتمل على تطوير البترول والكهرباء المائية، مع ترك المزارعين المستوطنين في اقتصاد كفاف قائم على محصول ذرة المايا التقليدي، ومع قليل من الإمداد بالخدمات الأساسية مثل الماء والكهرباء والإسكان (بارماير ٢٠٠٣).

ومع ذلك، كان الإقليم يمتاز بأشكال مهمة من التنظيم الذاتي. وكان أحد هذه الأشكال — الذي ظهر أنه الأكثر أهمية — هو تقليد الدفاع المسلح عن النفس ضد ملاك الأرض الذين كانوا يحاولون في أوقات مختلفة إخلاء أراضيهم من القرويين. كان هذا التقليد مختلفًا كثيرًا عن الجماعات السياسية المسلحة الثورية. بدلًا من تمويل الأسلحة

والبنية التحتية (الزي، وأجهزة اللاسلكي، وخلافهما) من خلال «الضرائب الثورية» أو الجريمة، اشترى المزارعون الأسلحة من خلال تجميع الموارد (دياس ١٩٩٥)، وكان أحد المصادر المهمة هو بيع الخنازير (بارماير ٢٠٠٣). قُبِل جيين ونشطاء قوات التحرر الوطني الآخرون الذين وصلوا ليعيشوا في المنطقة بين عامي ١٩٨٣ و١٩٨٥ في هذه الجماعات المسلحة في النهاية. وفي الوقت ذاته كان لانهيار الاتحاد السوفييتي والنهاية المؤثرة للاشتراكية أثر عميق على كثير من أعضاء قوات التحرر الوطني الذين ذهبوا إلى المنطقة؛ إذ تخلى كثير منهم عن فكرة الكفاح المسلح في أعقاب عام ١٩٨٩. بدا أن عصر حروب العصابات ولَّى، كما أظهرت ذلك اتفاقات السلام بين أهم حركات العصابات في المنطقة، وهي جبهة فارابوندو مارتي للتحرير الوطني، وبين حكومة السلفادور، الموقعة في المكسيك في يناير ١٩٩٢ (دياس ١٩٩٥).

ومع ذلك، كانت الفترة التي أفضت إلى انتفاضة عام ١٩٩٤ فترة ضغط متزايد على المزارعين؛ فالهجرة الداخلية المتزايدة إلى المنطقة، مصحوبة بالضغط السكاني المتزايد، كانا يعنيان ضغطًا متزايدًا على الموارد المحدودة. فنظام الحماية القديم، الذي كان يدمج النخب المحلية من خلال الصنائع والمنح، تناقصت فاعليته في سياق الموارد المتدهورة، وتجلِّي علامات إنهاك الدولة المكسيكية والنظام السياسي. وأنذر انضمام البلد إلى النافتا بإبطال القسم السابع والعشرين من الدستور، الذي كان يعني نهاية شكل الصفة الجماعية التي كانت تسمح للسكان الأصليين بدخول الأرض. لكن بينما كانت يوتوبيا الاشتراكية وديمقراطية البروليتاريا تذوي مع انتهاء القرن العشرين، كانت هناك علامات واضحة منذ السبعينيات على حضور حركة أصلية تنشأ عبر أمريكا الجنوبية والوسطى. كانت الأيديولوجيا السائدة في المكسيك، وكذلك عبر منطقة أمريكا الجنوبية والوسطى بمجملها، هي أيديولوجية اندماج للمجتمعات السكانية الأصلية في هوية وطنية متجانسة. أعلنت الثورة المكسيكية عام ١٩١٠ أن هدفها هو «مكسكة الهنود، لا تهنيد المكسيك» (مالدونادو ٢٠٠٤)، طامسةً ظهور السكان الأصليين. وبحلول عقد السبعينيات كانت تظهر علامات على حركة للسكان الأصليين. كان أحد المؤشرات المهمة هو عقد مؤتمر للسكان الأصليين في سان كريستوبال دي لاس كاساس في عام ١٩٧٤، وهو الذي انبثق منه اتحاد الإيخيدوس (قوتنا من أجل التحرر في تزيلتالي) (لو بو ١٩٩٧: ٥٠). وعلى الرغم من أن ماركوس اعتاد التقليل باستمرار من أهمية الحركات الدينية، وخصوصًا الحركات الكاثوليكية المبنية وفق عقيدة التحرر، فمن الواضح أنه كان لها دور مهم في ظهور الوعي والشبكات بين السكان الأصليين (لو بو ١٩٩٧؛ ليفا سولانو ١٩٩٨).

نُظِّم مؤتمر السكان الأصليين الأول في عام ١٩٧٤ من خلال الأسقفيات الكاثوليكية في سان كريستوبال دي لاس كاساس. واكتسبت هذه الحركة الأصلية الناشئة أهمية متزايدة قبيل إحياء الذكرى السنوية الخمسمائة للغزو الإسباني في عام ١٩٩٢. يُبرز لو بو أهمية هذه الذكرى؛ إذ يشار إلى الغزو الإسباني على نحو متزايد بأنه «العولمة الأولى»، عاكسًا وعيًا أصليًّا يؤكد خمسمائة عام من المقاومة. وتتجلى الأهمية الدولية لهذه الحركة في إقرار جائزة نوبل للسلام لسيدة جواتيمالية، وهي ريجوبرتا منشو، في الاحتفال بالذكرى السنوية عام ١٩٩٢ (لو بو، ٢٠٠٣).

وفي الذكرى السنوية نفسها، ١٢ أكتوبر ١٩٩٢، زحف بضع مئات من السكان الأصليين نحو تمثال دييجو دي ماثارييجوس، مؤسس العاصمة الاستعمارية للشياباس، في سان كريستوبال دي لاس كاساس. تسلق رجلٌ التمثالَ، وأزاله بمرزبة، مسقطًا إياه على الأرض، وحينئذٍ انقض عليه الحشد، محطمين إياه شظايا، وبعد تحطيم التمثال، عادوا إلى القرى وهم يحملون قطعًا منه للذكرى. وأعلنت لافتات المحتجِّين: «اليوم نُحيي ذكرى خمسمائة عام من تدمير شعبنا الهندي»، و«نلعن المعاهدة التي تسيء معاملتنا!» مشيرين إلى النافتا (دياس، ١٩٩٥، مقتبس في لو بو ٢٠٠٣). يزعم المؤرخ الأمريكي توماس بنجامين (٢٠٠٠) أن السكان الأصليين الذين حطَّموا هذا التمثال طالما كانوا يُعتبَرون «شعبًا بلا تاريخ»، ويُصوَّرون على أنهم سلبيون، أو كسالى، أو بوصفهم عقبات تعترض مسيرة التقدم في قلب المجتمع المكسيكي. وكما يفترض بنجامين، فالهجوم على التمثال هو هجوم على نموذج معين من التاريخ، نموذج الآثار والذكريات التي كان لها أثر تحويل السكان الأصليين إلى شعب بلا تاريخ.

وُلِدت الحركة الساباتيستية من اندماج عصابات لينينية تقليدية مع حركة دفاع مجتمعي مسلحة (دياس ١٩٩٦). وكان قرار الانتقال من الدفاع عن مجتمعات القرى إلى حمل السلاح ضد الحكومة في إطار الأوضاع المتردية في شياباس، والقمع الشامل الذي شهد توسعًا في استهداف السكان الأصليين بالاعتقال والسجن بوصفهما استراتيجية للتخويف والإذلال (دياس ١٩٩٥). وبكلمات أحد زعماء جيش ساباتيستا للتحرر الوطني:

> وصلنا إلى مرحلة كان الأمر فيها صعبًا للغاية، حينما بدأ [الرئيس] ساليناس الحديث عن المعاهدة وعن التجارة الحرة وعن المادة ٢٧، وعن خصخصة الإيخيدو والمشروعات … فسَّر لنا المزارعون ما الذي كان يعنيه لبلدنا، وفي المقام

> الأول للمزارعين. ذلك [الإبطال] للمادة ٢٧ من شأنه أن يُفضي بنا إلى موقف مماثل يشبه [ما قبل ثورة ١٩١٧] تحت حكم بروفيريو دياس. «لا، يكفي هذا! يجب أن نعلن الحرب!» سألنا الجميع، وكان ذلك هو القرار. وهذا هو سبب حدوث ١ يناير ١٩٩٤. (الرائد موسز، قوبل في لو بو، ١٩٩٧، ١٨١)

يوضح موسز هنا المنطق الدفاعي بالأساس الذي أطلق النزاع المسلح، ذاكرًا إلى أي مدًى كانت انتفاضة يناير امتدادًا للاستراتيجية التقليدية للدفاع المسلح عن المجتمعات. ويفسر هذا أيضًا الافتقار إلى استراتيجية مصاحبة للانتفاضة. أعاد إعلان ماركوس، «الصحوة المكسيكية» (إل دسبيرتادور مكسيكانو)، توكيد استراتيجية «الفوكو» التقليدية للتقدم نحو العاصمة، ودحر الجيش الوطني، وإنشاء بنًى سياسية جديدة في المناطق المحرَّرة. كان النموذج نموذجَ تغيير من أعلى إلى أسفل من داخل التراث اللينيني: التركيز على الدولة، والاستيلاء على السلطة السياسية بقوة السلاح، ثم إعادة بناء المجتمع. وسبق أن دعا ماركوس كل المكسيكيين إلى الانضمام إلى العمل العسكري المسلح ضد الجيش والحكومة. لكن الانتفاضة المأمولة لم تحدث. وبالنظر إلى الماضي؛ إلى الانتفاضة الأولية، يقول ماركوس:

> كان أملًا، حلمًا خفيًّا في المستوى الأعمق، لكن لم يكن له ما يبرره على الإطلاق. كان هناك قسم منا يأمل، خلافًا لكل الاحتمالات، أن يثور الناس معنا، ليس فقط الهنود، ولكن أيضًا الطلاب، والعمال، وعمال المكاتب، وليس فقط الشياباس، ولكن بقية المكسيك … لكننا لم نكن نصدق ذلك أيضًا بجدية. (ماركوس، في لوبو ١٩٩٧: ١٧٦)

بعد الانتفاضة الفاشلة، ارتدَّ الساباتيستيون إلى مواقع دفاعية، يطوقها نحو ٥٠٠٠ جندي. وتحولت الاستراتيجية إلى الدفاع عن القرى المستقلة ذاتيًّا، والاستحواذ على الأرض، مقلدة استراتيجيات الدفاع التقليدي عن المجتمعات الأصلية. يُبرز لو بو المخاطر الكامنة في هذه الاستراتيجية، مع ميلها الثابت نحو النزعة الجماعاتية، والواجب الأخلاقي للإجماع، الذي اكتسب في الأيام الأولى شكل نفي أولئك الذين لم يوافقوا على القرارات المتخذة من القرى. إلى الحد الذي أصبحت عنده القرى الساباتيستية معزولة، كان بالإمكان أن يتطور هذا إلى شكل من أشكال النزعة الألفية، ثقافة قمعية تتساوى فيها المخالفة مع الخيانة. تجلى هذا مثلًا فيما يفترض لو بو أنه كان النزوع الثابت إلى النقاء الحاضر في

هذه الحركة، المتجلي مثلًا في حظر الكحول في المناطق الخاضعة لسيطرة الساباتيستا، أو في الأهمية المولاة للتأكد من أن يكون المساندون المتطوعون الأجانب تحت السيطرة، وألا يختلطوا بحرِّية أكثر من اللازم مع السكان الأصليين. وهكذا، كانت هناك احتمالية قوية بعد فشل الانتفاضة الأولية أن تتحول حركة الساباتيستا إلى حركة مجتمع مغلقة ودفاعية وربما بيوريتانية، بالمعنى الذي يعتبر كاستيلز وفقًا له أن الحركات الإثنية هي سياجات دفاعية ضد العولمة. غير أن ما حدث كان مختلفًا جذريًّا.

الأحلام والقصص والملتقيات: تحوُّل صراع

ثمة نزوع قوي في محاولة إدراك كنه السباتيستا إلى أن نُسقَط عليها التصنيفات التي نألفها بالفعل. يحلل الكنديان، جنستون ولاكسر (٢٠٠٣) مثلًا حركة الساباتيستا من خلال عدسة كندية للغاية، زاعمَيْن أن كلًّا من الساباتيستا في المكسيك والحشود الكندية المناهضة للاتفاق المتعدد الأطراف بشأن الاستثمار في أواسط التسعينيات يعكسان الصراع ذاته؛ وبالتحديد مقاومة الدولتين الكندية والمكسيكية كلٌّ فيما يخصها «خيانة الميراثين التاريخيين للقومية الاقتصادية» (٢٠٠٣: ٧٨). ومن وجهة نظر آخرين، تعني إشارات الساباتيستا المتزايدة إلى موضوع «الاستقلال الذاتي» أن صراعهم هو شكل من أشكال الأناركية، تعبير محلي عن نزعة تحررية مناهضة للدولة، مؤثرة في الحركات السياسية اليسارية، وخصوصًا في الولايات المتحدة. ومع ذلك فمن الواضح أن صراع الساباتيستا ليس تعبيرًا عن نزعة قومية اقتصادية، ولا أناركية محلية. فتمامًا منذ الزحف الأول على سان كريستوبال دي لاس كاساس، رفع الساباتيستيون عاليًا الراية الماركسية، وهم يريدون بوضوح تغيير الدولة والأمة، لا إزالتهما. بيد أن مشروع الأمة الذي كافحوا من أجله ليس نسخة مكسيكية من القومية الاقتصادية.

كانت استراتيجية الارتداد الدفاعية نوعًا من الانفتاح وعملية تحول لا يصفها تاشو — وهو زعيم محلي قابله ناجمان ولو بو (١٩٩٧) — بلغة البرامج والأهداف، ولكن بلغة الأحلام:

الزعيم تاشو: «أردنا أن نقابل الناس، كما كان الأمر حينما أخذنا سان كريستوبال أو سان آندريس، أتت جماعات كثيرة لرؤيتنا، وأردنا أن نشرح أسبابنا، لماذا كان علينا أن نحمل الأسلحة. حملنا الأسلحة لنعيش، ببساطة … لنعيش حياة بكرامة.»

موريس ناجمان (المحاور): «ولكن مع ذلك، في البداية كنتم تتحدثون عن الاستيلاء على السلطة، وعن الاشتراكية، ألم تفعلوا ذلك؟»

تاشو: «في البداية، نعم. ولكن في الواقع، كنا قد بدأنا بالتغيير بالفعل. احتجنا أن نجد طريقًا. إذا أفاد حمل السلاح فقط في أن يصغي الناس لنا فحسن جدًّا … وإذا أمكننا أن نتحدث بعد أن تحدثت الأسلحة […]»

ناجمان: «مع هذه التغييرات، هل تغيرت طريقة تفكيركم وأيديولوجيتكم أيضًا؟»

تاشو: «نعم. يوميًّا. كنا معتادين أن نحلم، ومع كل حلم كنا نتعلم كيف نطبقه. لم يكن حلمًا واحدًا وحسب. لو كان حلمًا واحدًا لكان مسار الأسلحة. لكن الأمر لم يكن هكذا؛ أي مسار الأسلحة فقط. جاءت الأحلام الأخرى بقدر ما حلمنا بها.»

ناجمان: «ماذا تقصد بالأحلام الأخرى؟»

تاشو: «كان هناك حلم ثانٍ، بعد الانتفاضة، بخلق أول أجواسكالينتس [مكان مُقَام للحوار، مؤتمر أول للحوار الوطني الديمقراطي في أغسطس ١٩٩٤، الموقع الذي دمره الجيش لاحقًا وحوَّله إلى قاعدة عسكرية] … حلمنا ذات يوم أن يكون لنا ملتقًى قارِّي أمريكي وتحقق هذا الحلم أيضًا. لم نسقط في مصيدة الحلم الأول، حلم الأسلحة.» (لو بو ١٩٩٧: ١٨٩)

ووجهت هزيمة الشياباس وعسكرته بأشكال من الفعل هدفت إلى خلق ثغرات وصدامات. تم الكثير بفضل دور الإنترنت، وواضح أن شبكة الإنترنت لعبت دورًا حاسمًا في حشد شبكات المساندة، وفي المقام الأول في سياق انضمام المكسيك للنافتا، ومنظمة التعاون الاقتصادي والتنمية. ولكن، كما لحظ ماركوس، لم تكن التكنولوجيا هي العنصر الوحيد المهم؛ فقد كان ما قيل مهمًّا أيضًا. والاهتمام الفائق الذي وُجِّه إلى الساباتيستيين هو نتيجة قدرتهم على «إنتاج المغزى» (لو بو ١٩٩٧: ١٠٥). وهنا كان دور ماركوس بالغ الأهمية. فهو — من وجهة نظر بعض المراقبين — «مدير ماهر وفعال للعلاقات العامة.» لكن هناك ما هو أكثر من هذا. ماركوس هو شخص من غير السكان الأصليين، ولا يتظاهر بأنه منهم. ومع ذلك فهو يضطلع بدور حاسم، دور جسر بين عالَمَين. اتخذ كفاح الساباتيستا شكل ما يسميه لو بو «استراتيجية جيش غير عنيف يخدم إنتاج المغزى» (لو بو ١٩٩٧: ١٠٥). وعبر لقائه بكفاح السكان الأصليين، أصبح ماركوس حكَّاءً. وهو يحكي لقاءه بالرجل العجوز أنطونيو، ويصف كيف تعلم في هذا اللقاء أن

يطرح الأسئلة، وقد نُشر اللقاء لأول مرة في «لا جورنادا»، وهي صحيفة مكسيكية مساندة للساباتيستيين، بعد عام تقريبًا من الانتفاضة الفاشلة:

البرد قارس في هذه الجبال. آنا مارِيا وماريو معي في هذه الرحلة قبل فجر يناير بعشر سنوات. الاثنان انضمَّا إلى جيش العصابات، واضطلعتُ أنا، الذي كنت في ذلك الوقت ملازم مشاةٍ، بدوري في تعليمهما ما علَّمني إيَّاه الآخرون: أن أحيا في الجبال.

صادفتُ أمس أنطونيو العجوز أول مرة. كلانا كذبنا — هو حين قال إنه كان في طريقه ليتفقد حقله، وأنا حين قلت إنني كنت بالخارج أصطاد. كلانا علم أننا كنا نكذب. وعلمنا أننا علمنا بذلك. تركتُ آنا مارِيا تتبع تعليمات الرحلة الاستكشافية، وعدتُ إلى النهر لأرى إن كنت أستطيع أن أحددَ على الخريطةِ باستخدام بوصلةٍ موقعَ تلٍّ مرتفع جدًّا كان قبالتنا. ولأرى إن كان بإمكاني مصادفة أنطونيو العجوز مرة أخرى. لا بد أنه كان يفكر في الأمر نفسه؛ لأنه ظهر في المكان نفسه حيث وجدتُه من قبل.

مثل اليوم السابق. أنطونيو العجوز يجلس على الأرض، متكئًا على كومة من العشب الأخضر، يشرع في لف سيجارة. جلستُ قبالته، وأشعلتُ غليوني. بادر أنطونيو العجوز: «أنت لا تصطاد.»

ردَدتُ: «وأنت لست في الطريق إلى حقلك.» شيء ما جعلني أتحدث بلهجة مهذبة — بأسلوب تبجيلي — إلى هذا الرجل العجوز مجهول العمر، بوجه لوحته الشمس مثل لحاء شجرة الأرْز الذي أراه الآن للمرة الثانية في حياتي. ابتسم أنطونيو العجوز، وأضاف: «سمعتُ بكم أيها الناس. في الوديان، يقولون إنكم لصوص. وفي قريتي قلقون لأنكم تسلكون هذه الدروب.»

سألته: «وأنت، هل تصدق أننا قُطَّاع طرق؟» نفث أنطونيو العجوز نفثة طويلة من الدخان، وسعل، وهز رأسه. استجمعتُ شجاعتي، وسألته سؤالًا آخر. «إذًا، مَن تظننا؟»

«أُفضِّل أن تخبرني.» قال لي هذا، وهو ينظر مباشرة في عيني.

قلت: «إنها قصة طويلة»، وشرعت في الحكي له عن زمن ساباتا وفيلا، والثورة، والأرض، والظلم، والجوع، والجهل، والمرض، والقمع، وعن كل شيء.

ثم ختمت حكايتي قائلًا: «ولهذا فنحن جيش ساباتيستا للتحرر الوطني.» ترقَّبت إيماءة ما من أنطونيو العجوز الذي لم يكفَّ عن النظر إليَّ أثناء حديثي.

«أخبِرْني بالمزيد عن ساباتا.» قال هذا بعد نفخة وسعلة أخريين. بدأت بآنينيكويلكو، ثم تابعت بوثيقة «بلان دي أيالا»، والحملة العسكرية، وتنظيم القرى، وخيانة تشيناميكا. ويستمر أنطونيو العجوز في الحملقة فيَّ إلى أن انتهيت من حديثي.

رد قائلًا: «لم يكن الأمر كذلك.» وأنا مندهش، وكل ما أمكنني فعله هو أن أغمغم: «لا؟»

«لا»، أصر أنطونيو العجوز. «سأخبرك بالقصة الحقيقية عن هذا الذي يُسمَّى ساباتا.»

يُخرج أنطونيو العجوز تبغه، ويلف سيجارته، ويبدأ في قصته، قصة تختلط فيها الأحداث القديمة والحديثة، ويتوه بعضها في بعض مثلما يختلط الدخان المنبعث من سيجارته ومن غليوني ويتوه بعضهما في بعض.

«قصص كثيرة في الماضي، حينما كانت الآلهة الأولى — تلك التي خلقت العالم — لا تزال تطوف آناء الليل، كان هناك ذانِك الإلهان الآخران — إيكال وفوتان.»

«كان الاثنان واحدًا فقط. وحينما كان أحدهما يستدير كان الآخر يظهر. كانا ضِدَّين. كان أحدهما نيِّرًا مثل صباح من صباحات مايو عند النهر. وكان الآخر معتِمًا مثل ليلة من ليالي البرد في الكهوف. كانا الشيء نفسه. كانا واحدًا، ذانِك الاثنان؛ لأن أحدهما خلق الآخر، ولكنهما لم يكونا يتمشيان، بل كان هذان الإلهان اللذان كانا واحدًا يمكثان هناك دائمًا بلا حراك.

وسأل كلاهما: «ما الذي ينبغي أن نفعله إذًا؟»

«الحياة بائسة بما يكفي على هذا المنوال.» تحسَّر الاثنان اللذان كانا واحدًا في جلستهما بلا حراك.

قال إيكال: «الليل لا يمضي أبدًا.»

وقال فوتان: «النهار لا يمضي أبدًا.»

وقال الواحد الذي كان اثنين: «فلنمشِ.»

سأل الآخر: «كيف؟»

سأل الواحد: «أين؟»

«ورأيا أنهما قد تحركا قليلًا، بسؤالهما أولًا كيف، ثم بسؤالهما أين. الواحد الذي كان اثنين صار سعيدًا جدًّا حينما رأى الواحد أنهما كانا يحركان نفسيهما قليلًا. أراد كلاهما أن يتحركا في الوقت نفسه، ولكنهما لم يتمكنا من فعل ذلك بنفسيهما.»

«كيف يمكن أن نفعل ذلك إذًا؟»

ربما يلتفت الواحد أولًا، ثم الآخر، وربما يتحركان ولو قليلًا، وأدركا أنهما يمكن أن يتحرَّكا لو أن أحدهما ذهب أولًا ثم الآخر. وهكذا بدآ يمشيان. والآن، لا أحد يتذكر أيهما بدأ بالمشي أولًا؛ لأنهما كانا مسرورين للغاية في ذلك الوقت بمجرد أنهما كانا يتحركان.

قال الإلهان اللذان كانا واحدًا وكانا الشيء نفسه: ««ومن يهتم أيُّنا كان هو الأول ما دمنا نتحرك الآن؟» وضحك كلٌّ منهما للآخر، وكان أول اتفاق يبرمانه هو أن يرقصا، ورقصا، خطوة صغيرة بعد خطوة، ورقصا طويلًا؛ لأنهما كانا سعيدين للغاية أن وجد بعضهما بعضًا. ثم تعبا من كل هذا الرقص، وتطلَّعا إلى فعل شيء آخر ... ورأيا أن السؤال الأول كان «كيف نتحرك؟» وأن الجواب كان «معًا، ولكن كلٌّ بمفرده، وبالاتفاق.» لكن لم يعد للسؤال أهمية؛ لأنهما أدركا أنهما كانا يمشيان بالفعل. وهكذا برز سؤال آخر حينما رأيا أنه كان هناك طريقان أمامهما: طريق كان قصيرًا جدًّا وكان يؤدي مباشرة إلى هناك، وكان بإمكانهما أن يريا بوضوح أن هذا الطريق سينتهي سريعًا، وكانت أقدامهما مليئة بالسعادة من المشي لدرجة أنهما قالا حينئذٍ إن الطريق الأول أقصر مما ينبغي، وإنهما لم يريدا أن يسلكاه؛ ولذلك عقدا اتفاقًا، أن يخوضا الطريق الطويل.

«كانا يَهُمَّان بالسير حينما جلبتْ إجابتُهما باختيار الطريق الطويل سؤالًا آخر؛ «إلى أين يأخذنا هذا الطريق؟» أمضيا وقتًا طويلًا للتفكير في الإجابة، وتوصل الاثنان اللذان كانا واحدًا إلى الفكرة المشرقة بأنهما سيعرفان أين يمضي بهما الطريق فقط حينما يخوضان الطريق الطويل. وإذا ما ظلَّا حيث هما فلن يعرفا أبدًا إلى أين يُفضي الطريق الطويل. وقال الاثنان اللذان كانا واحدًا لبعضهما البعض: «فلنَخُضْه إذًا»، وبدآ المشي، الواحد أولًا ثم الآخر. وحينئذٍ

فقط وهناك أدركا أن خوض الطريق الطويل كان يستغرق وقتًا طويلًا، وهكذا برز سؤال آخر: «كيف سنخوض طريقًا طويلًا هكذا؟» مكثا يفكِّران مليًّا، وحينئذٍ قال إيكال بوضوح حقًّا إنه لا يعرف كيف يسير بالنهار، وقال فوتان إنه لا يعرف كيف يسير بالليل، وبكيا طويلًا.»

«وحينما انتهى كل النحيب والصراخ، توصَّلا إلى اتفاق، ورأيا أنه سيكون جيدًا لإيكال أن يسير بالليل فقط، ولفوتان أن يسير خلال النهار فقط، وأن إيكال سيسير بالنيابة عن فوتان أثناء الليل، وهكذا توصَّلا إلى إجابة السؤال عن السير طوال الوقت. ومنذئذٍ سار الإلهان بالأسئلة، ولم يتوقَّفا أبدًا، أبدًا؛ لا يصلان أبدًا، ولا يبتعدان أبدًا. بهذه الطريقة تعلَّم الرجال والنساء الحقيقيون أن الأسئلة للسير، لا ليقفوا محلَّهم وحسب ولا يعملوا شيئًا. ومنذئذٍ، حينما يريد الرجال والنساء الحقيقيون السير يسألون أسئلة. حينما يريدون الوصول يغادرون. وحينما يريدون المغادرة يقولون مرحبًا. ليسوا ساكنين أبدًا.»

تُرِكْتُ أقضم طرف غليوني القصير وأعض عليه، وأنا أنتظر أن يواصل أنطونيو العجوز حكايته، لكن بدا أنه لم تعد به نية لفعل ذلك. وخشية أن أقاطع شيئًا بالغ الجدية، سألت: «وساباتا؟»

ابتسم أنطونيو العجوز، ورد: «لقد تعلمتَ أنه لكي تعرف وتسير فلا بد أن تسأل أولًا.» يسعل ويشعل سيجارة أخرى لم أدرِ أنه لفَّها، ووسط الدخان الذي ينبعث من بين شفتيه، كانت الكلمات تتساقط كالبذور إلى الأرض: «الشخص الذي يدعونه ساباتا ظهر هنا في الجبال. يقولون إنه لم يولد هو نفسه. ظهر وحسب، هكذا فقط. يقولون إنه هو إيكال وفوتان اللذان أتيا إلى هنا حينما كانا في مسيرتهما الطويلة، وحتى لا يخيفا الناس الطيبين، أصبحا واحدًا. ولأنه بعد أن سارا كثيرًا معًا اكتشف إيكال وفوتان أنهما كانا واحدًا، والشيءَ نفسه، وأن بإمكانهما أن يجعلا نفسيهما واحدًا خلال النهار والآخر خلال الليل. وحينما وصلا إلى هناك، جعلا نفسيهما واحدًا، ومنحا نفسيهما اسم ساباتا ...»

«وقال ساباتا إن هذا هو المكان الذي وصل إليه — حيث كان يمضي ليكتشف إلى أين يُفضي الطريق الطويل، وقال إنه سيكون نورًا حينًا وظلامًا أحيانًا أخرى، لكنه كان واحدًا، وكان الشيء نفسه، فوتان ساباتا وإيكال ساباتا، ساباتا الأبيض وساباتا الأسود. وكان هذان الاثنان هما معًا الطريق نفسه الذي ينبغي لكل الرجال والنساء الحقيقيين أن يتبعوه.»

أخذ أنطونيو العجوز كيسًا صغيرًا مصنوعًا من النايلون من حقيبة ظهره. وكانت بداخله صورة قديمة من عام ١٩١٠ لإيميليانو ساباتا. وكان ساباتا يمسك في يده اليسرى سيفه مرفوعًا حتى وسطه. وفي يده اليمنى كان معه مسدس، ويحيط بصدره حزامان من الطلقات، واحد من اليسار إلى اليمين والآخر من اليمين إلى اليسار. قَدَماه في وضع كما لو كان يقف ثابتًا أو يمشي، وكان في نظرته شيء مثل «ها أنا ذا» أو «ها أنا أمضي.» ويوجَد دَرَجان. واحد يأتي من الظلام، وهناك ساباتيستيون داكنو البشرة كما لو أنهم آتون من شيء ما. والدَّرَج الآخر مُضاء، ولكن لا يوجد أحد، ولا يمكن للمرء أن يرى أين يمضي أو من أين يأتي. سأكون كاذبًا لو أخبرتك بأنني لحظت كل تلك التفاصيل. كان أنطونيو العجوز هو الذي أخبرني. ومن خلف الصورة مكتوب بالإسبانية والإنجليزية والفرنسية عبارة:

«الجنرال إيميليانو، القائد العام للجيش الجنوبي.

عام ١٩١٠ تقريبًا. تصوير: أوجستين كاساسولا.»

قال لي أنطونيو العجوز: «سألتُ أسئلة كثيرة عن هذه الصورة. وبهذه الطريقة صرت هنا.» ثم سعل وألقى عقب السيجارة. أعطاني الصورة. وقال: «ها هي، حتى تتعلم كيف تطرح الأسئلة ... وتسير.»

«يحسن أن تقول وداعًا حينما تصل. بهذه الطريقة لا يكون الأمر مؤلمًا جدًّا حينما تغادر.» قال لي ذلك مصافحًا إياي وهو يغادر، بينما كان يخبرني بوصوله. ومنذ ذلك الحين، يرحِّب أنطونيو العجوز بقول «إلى اللقاء»، ويودِّع بقول «مرحبًا.»

غادر أنطونيو العجوز. وكذلك بيتو، وتونيتا، وإيفا وهيريبرتو. أخرجت صورة ساباتا من حقيبة ظهري، وأريتها لهم.

قال بيتو: «أهو في طريقه إلى الصعود أم الهبوط؟»

وسألت إيفا: «أيمضي أم يمكث؟»

وسألت تونيتا: «هل يسحب سيفه أم يغمده؟»

وسأل هيريبرتو: «هل انتهى من إطلاق مسدسه أم بدأ توًّا؟»

يدهشني دائمًا كم الأسئلة التي تثيرها الصورة التي يبلغ عمرها ٨٤ عامًا التي أعطانيها أنطونيو العجوز عام ١٩٨٤. أنظر إليها نظرة أخيرة، وأقرر أن أعطيها آنا مارِيا، وتثير الصورة سؤالًا آخر: أهو أمسُنا أم غَدُنا؟[1]

لا يطالب الساباتيستيون فقط بالراية المكسيكية، ولكن أيضًا بميراث إيميليانو ساباتا؛ العَلَم التاريخي العظيم للثورة المكسيكية. ولكن في القصة التي حكاها ماركوس، يصبح ساباتا جزءًا من الحلم الماياوي — فوتان ساباتا — بينما يدَّعي الحلم الماياوي أيضًا من خلال القصة جزءًا من القصة المكسيكية. وتُشير قصص ماركوس عن مقابلاته مع أنطونيو العجوز إشارات دائمة إلى الأحلام وفعل الحلم. فمن خلال المقابلة مع أنطونيو العجوز يقول ماركوس إنه عرف كيف يتحرَّر من أيديولوجية قديمة، ويتعلم أن يحلم (لو بو ١٩٩٧). قوة الأحلام الكامنة، يدرك أهميتها سكان المكسيك الأصليون على وجه الخصوص (انظر إيبر ٢٠٠١). في الفترة التالية لعام ١٩٩٤، أصبحت الأحلام والقصص متزايدة الأهمية؛ إذ أرسل ماركوس هذه القصص والأحلام إلى الصحف المتعاطفة في مكسيكو سيتي، التي انتشرت منها داخل البلد، وخارجها (جُمعت وتُرجمت في كتب لاحقًا). وأصبحت أهم في الظهور التدريجي لشخص ماركوس والقصص التي يحكيها عن شخصيات مثل أنطونيو العجوز، ودون دوريتو. أنطونيو العجوز إنسان، لكن دون دوريتو خنفس قاسي الظهر مشاكس بعض الشيء. وهو رمز للهجرة، ولكن في القصص التي يحكيها ماركوس، يعيش حياة من صنعه، بينما زعم ماركوس في عمل آخر أن أنطونيو العجوز كان موجودًا فعلًا، وعلَّمه بالفعل بالطريقة التي حكاها. تحظى هذه القصص بطبيعة أشبه بالحلم. ولا تحظى ببناء زمني خطِّي، وهي في تضادٍّ مع قصة وعظية مهيكلة لها بداية ونهاية. والأمر الحاسم في مقابلة أنطونيو العجوز هو صيرورة الانفتاح على إمكانية الحلم. في الثقافة الماياوية، الأحلام هي التي تجعل من الشخص إنسانًا.

حَكْي القصص أمر مركزي في الثقافة والتنظيم الاجتماعي الهنديين. ويشير كوراندو (١٩٩٣، في مالدونادو ٢٠٠١: ١٤٢) إلى جوانب أهميته المتعددة:

> من خلاله يصاغ فهم الحياة الفردية والاجتماعية، وتُبنى الذاكرة الجمعية. ويمكن استخدامه لنقل تاريخهم، سواء الأسطوري أو الخرافي أو الحديث، ولتعليم الأخلاق وسلوك الجماعة، وأشكال تنظيمها الاجتماعي والديني، بوصفه طريقة لفهم العلاقة بين الإنسان والطبيعة ... وأداة لاستمرارية الوحدة الاجتماعية وتماسكها.

يقع حكي القصص في مركز الذاكرة الماياوية. شجرة القابوق، الشجرة المقدسة عند الشعوب الماياوية، يمكن أن تُسمَّى أيضًا شجرة الكلمات؛ لأنه تحت هذه الشجرة يحدث

الحديث والاستماع (مالدونادو ٢٠٠١). يمكننا أن نرى في قصص ماركوس نقلة من رطانة قوات التحرر الوطني وشعاراتها، التي كانت مستمرة في فهم العالم حينئذٍ بمعايير الثورة البروليتارية والاشتراكية (ووماك ١٩٩٩) إلى الطريقة التي يصف بها العالم بمعايير الثقافة الشفهية الماياوية. في البداية كانت قصص أنطونيو الأولى هامشية، مع بقاء أشكال التواصل الرئيسية بيانات رسمية مصوغة بلغة سياسية تقليدية، لكن قصص أنطونيو العجوز هي التي جذبت الانتباه وشاع تداولها. وهي تنبع من الأبعاد الرئيسية لثقافةٍ وتقليد شفهيين وتعبِّر عنهما؛ فهي تلتقط المزاج العام، والحيوية والأسلوب الدارج لمتحدثٍ يحكي قصة لجماعة؛ هذه القصص «حدث» مبني على أساس التحدث والاستماع. وهي تُظهر أيضًا الخصائص الرئيسية للثقافة الشفهية، والتكرار؛ الذي من خلاله تتخذ القصص أبعاد «الإيقاع» و«الموسيقية» الأساسية (مالدونادو ٢٠٠١: ١٤٣).

غالبًا ما تعارض مداخل فهم الأدب الثقافة الشفهية للمجتمعات التقليدية؛ إذ يُنظر إليها على أنها تعبر عن الثقافة الجمعية والنسخ، بينما يُنظَر إلى الرمز الحديث للمبدع والكاتب على أنه تعبير عن الفردي الذي يميز المجتمع الحديث. لكن هذا التضاد ينهار في حالة قصص ساباتيستا هذه. فالقصص تقدم تعقيدًا يصبح مشحونًا بمعانٍ جديدة أكثر مما يفعل هذا نقل المعلومات. وبدلًا من التكرار اللازمني للحكايات عن الآلهة وحدها، هذه القصص تشكلها ذاتية المؤلف، من خلال الفكاهة، والسخرية، والنقلات الزمنية غير المتوقعة (كولومبرز ١٩٩٧: ٧٥). وهي ليست نظامًا رمزيًّا، ولا تكرارًا متجاوزًا للزمن: لكنها مبادئ المواجهة بين متحدث متجسِّد ومستمع متجسِّد. وكما يفترض مالدونادو، فالمكان مركزي لهذه القصص. في هذه القصص نكون في مكان عبر الأحاسيس؛ فالقصص تبدأ باستمرار بماركوس وأنطونيو العجوز يتناقشان بشأن الطقس (مطر، وريح، وحرارة)، والحيوانات التي تحيط بهما (نمور، وطيور، وخفافيش، وغزلان). المكان حاسم الأهمية: «الغابة، برموزها المحددة، تشغل موقعًا أساسيًّا في قصص أنطونيو العجوز. ليست الغابة حصنًا لمقاومة الساباتيستا، ولكنها مكان لإبداع أدب شفهي» (مالدونادو ٢٠٠١: ١٥٢). يحيك أنطونيو العجوز هذه القصص بين نفثات سيجارته. هذه ليست خطابات ثورية يلقيها القائد من على المنصة. وليست قصص أبطال ورموز شعبيين؛ إنها محاورات راسخة في المكان، في الغابة، في الخبرة المنقولة من شخص إلى شخص. قصص ماركوس راسخة في التقليد الشفهي، لكن ماركوس يلعب دور المترجم حيث يسقط التمييز بين الشفهية الجمعية والأدب الفردي. لا يرفض فعل الساباتيستا

الثقافة السائدة، مرتدًّا إلى الدفاع عن التقاليد؛ ولكنه يكشف عن إمكانية «ثنائية اللغة بين الشعوب» (مالدونادو ٢٠٠١: ١٤٤). لا تدعو القصص إلى بناء هوية هندية موحدة ضد الدولة المكسيكية. وبدلًا من ذلك، يتكرر موضوعان: الاعتراف بالآخر، وبمكنون السكان الأصليين.

في نهاية العام الأول بعد هزيمة الانتفاضة الأولية، كان لماركوس أن يكتب: «نعم، أعلم أن كتابة رسالة ليست بالتحديد هجومًا على «قصر الشتاء». لكن الرسائل جعلتنا نسافر إلى تلك المسافة» («لا جورنادا»، ١٣ ديسمبر ١٩٩٤).

في التقليد الماياوي، يعني الحلم أن تفعل. القصص أحلام نجحت في تجاوز الحصار العسكري المقام من حول إقليم ساباتيستا، أولًا! بطبعها من قبل الصحف المتعاطفة في مكسيكو سيتي؛ وبعد ذلك بتداولها عالميًّا.

التمرد على النسيان: الكرامة والاعتراف

بعض المراقبين لا يعتبرون أن بإمكان السكان الأصليين أن يكونوا هم الفاعلين في فعلٍ ما، وأن ينتجوا معناهم هم. يتجلَّى هذا في الحجة التي يصوغها عالم السياسة جويرمو تريخو. يزعم أن جيش التحرر الوطني وحركة ساباتيستا الأوسع مثال لحركة ماركسية–لينينية تقليدية، تحولت إلى حركة «إقليمية إثنية» في عام ١٩٩٦، بفضل جهود المستشارين الخارجيين الذين نجحوا في صوغ «الزهو الإثني الجماعي في برنامج سياسي من المطالب الإقليمية الإثنية». وكان هذا بدوره ممكنًا فقط نتيجة تطُّور الزهو الإثني بين السكان الأصليين، الذي كان هو نفسه نتيجة قوًى خارجية أيضًا:

> مثل هذا التحول الجذري للساباتيستيين من طبقةٍ إلى إثنية أتيح من خلال عامل طويل المدى، وعامل قصير المدى. أما العامل الطويل المدى فهو أن الزهو واللغة الإثنيَّين وُجدا بالفعل على المستوى الجماعاتي، بالتحديد بوصفه الناتج غير المقصود لعمليات التنافس الديني والسياسي بين الكنيستين الكاثوليكية والبروتستانتية والدولة في عقدَي السبعينيات والثمانينيات. وأما العامل القصير المدى فهو أن جماعة من العلماء والمثقفين الذين أدوا وظيفة مستشارين للساباتيستا في الجولة الثانية من مفاوضات السلام ساعدت جيش ساباتيستا للتحرر الوطني في صوغ الزهو الإثني الجماعي في برنامج سياسي من المطالب

> الإقليمية الإثنية ... ولولا المستشارون، لبقي الزهو الإثني الجماعي دفينًا، في الماضي، تحت قبعة الريفي. (تريخو ٢٠٠٢: ١٠٤–١٠٥)

يعتبر هذا الرأي أن فعل حركة ساباتيستا هو عاقبة عمليات أخرى. «الزهو الإثني» هو العاقبة غير المقصودة لتنافس الكنيستين الكاثوليكية والبروتستانتية على حصة في السوق، ولم يكن ليعبَّأ إلا لاحقًا بفعل المثقفين الأجانب الذين لولاهم لبقي مدفونًا تحت «قبعة الريفي». تعتبر هذه الرؤية مرة أخرى أن المجتمع السكاني الأصلي غير قادر على إنتاج خبرته. السكان الأصليون ليسوا فاعلي فِعْلِهم هم، فبدلًا من ذلك، فعلُهم هو العاقبة غير المقصودة لقوًى أخرى. ووفق هذه الرؤية يبقى تاريخ المكسيك صنيعة الآخرين، لا السكان الأصليين.

بعد فترة وجيزة من فشل الانتفاضة، نرى تحولًا واضحًا في شكل الفعل. لكن هل إعادة التعريف هذه هي تعبير عن «زهو إثني» ناتج من إعادة توجيه مُدارة من جانب «مستشارين خارجيين» وعلماء اجتماع؟ بدلًا من التركيز على الاستحواذ على الإقليم، والسيطرة على الحكم وتحويل المجتمع من خلال الدولة، بدأ فعل الساباتيستا يتحول مباشرة مع المفاوضات التي أعقبت الانتفاضة الفاشلة، في فبراير ١٩٩٤. خلال «حوار السلام» الذي حدث يوم ٢٤ فبراير، يصف ماركوس الساباتيستيين بأنهم شعب «بلا أصوات، بلا وجوه». أدى هذا بقوة إلى خبرة جعلتهم غير مرئيين، ومحوهم من تاريخ البلد، والحكم عليهم بالنسيان، وهي الخبرة نفسها التي يمر بها من يعانون من الاستعمار (انظر www.casa115.com/blog/zapatistas-thumb.jpg).

كانت لصورة أولئك الذين هم «بلا أصوات وبلا وجوه» الموحية قوة فائقة، مقترنة اقترانًا وثيقًا بمعنى القناع وقوته. حينما خرج الساباتيستيون من الغابة لاحتلال سان كريستوبال دي لاس كاساس، ارتدوا أقنعة تغطي وجوههم. ويرجع السبب في ارتداء القناع إلى الخوف الحقيقي جدًّا من خطر الممارسات الانتقامية، وهو خوف مؤسَّس خصوصًا على خبرات اللاجئين الجواتيماليين الذين التمسوا الملجأ في الشياباس، في أعقاب الأعمال الانتقامية وسياسة القتل النظامية التي اتبعها ريوس مونتي في المناطق الجواتيمالية المجاورة للمكسيك. وسرعان ما تغيَّر معنى القناع. أصبح ارتداء القناع فعلًا مؤثرًا، بإظهار حقيقة تعرُّض المرتدي للإخفاء. وهذا معبَّر عنه في ملصق للساباتيستا بعنوان «طوال ٥٠٠ عام كان وجهنا مُحرَّمًا. لماذا تطلبون أن تروه الآن؟»

يستثير القناع أيضًا موضوعات مؤثرة في الثقافة الأصلية؛ حيث إنه وسيطٌ فعَّال للاتصال بمصادر القوة. كل الآلهة الماياويين ممثلون بالأقنعة. واعتاد المُداوون التقليديون والشامانون ارتداء قناع من أجل النفاذ إلى مصدر من مصادر القوة وممارسة الحلم؛ تلعب الأقنعة دورًا مركزيًّا في خبرات الرقص والنشوة التقليدية؛ حيث يصبح مرتدي القناع مَعْبَرًا للوصول إلى القوة الكونية. هذا الفهم للقناع حاضر بوضوح في فعل الساباتيستا. قتال الساباتيستا هو «قتال ضد النسيان» (بيان ١٤ فبراير ٢٠٠٤)، بينما يُنظر إلى الحكومة المكسيكية على أنها تحاول طمس الذاكرة. ليس القناع في المقام الأول رمزًا لحقيقة أن السكان الأصليين جُعِلوا صامتين وغير مرئيين؛ ولكنه ما يمكن أن نسميه أداة للذاكرة، الذاكرة بوصفها فعلًا. فهو يقيم علاقة مع أولئك الغائبين:

> في صوتنا سينتقل صوت الآخرين، من أولئك الذين لا يملكون شيئًا، أولئك المقضي عليهم بالصمت والتجاهل، أولئك المقتلَعين من أرضهم ومن التاريخ بغرور الأقوياء، من كل أولئك الرجال والنساء الطيبين الذين يسْعَون في مناكب الألم والغضب هذه، من الأطفال والشيوخ موتى الإهمال والعزلة، من النساء المَهِينات، من الرجال الواهنين. من خلال أصواتنا سيتحدث الموتى، موتانا، الوحيدون والمنسيون جدًّا، موتى جدًّا لكنهم أحياء جدًّا في أصواتنا وفي خطوات أقدامنا. (ماركوس، مقتبس في مونسيفيه ١٩٩٧: ١٤٦)

يستثير القناع موضوعات في الثقافة الشعبية المكسيكية؛ حيث هو أداة البطل الذي يقاتل من أجل العدالة ضد الطغيان. في سبتمبر ١٩٨٥ دمر مكسيكو سيتي زلزال، وأفضت الأحداث التي تلت ذلك إلى فقدان فادح للثقة بالدولة. أعلنت الشخصيات البارزة الرسمية أن نحو ٥٠٠٠ إنسان ماتوا، بينما قدرت الصحافة أن الرقم يتجاوز ٣٠ ألفًا. وقعت أغلبية الوفيات من جراء انهيار مبانٍ يقل عمرها عن ٤٠ سنة، علامة على ازدهار ممارسة البناء الرديء في ظل الفساد. وكانت استجابة الحكومة مفتقرة للتنظيم والفاعلية. وفي هذا السياق ظهرت الاتحادات وجماعات الطوارئ، مسمِّين أنفسهم «المجتمع المدني». وفي هذا السياق أيضًا شاع تداول حكايات عن جهود إنقاذٍ خارقة. نُسِب إلى شخص، وهو «البرغوث»، أنه كان يتسلق داخل المباني المنهارة، وينتشل الناس أحياءً، بينما كان المسئولون يقفون مكتوفي الأيدي. وفي حالة أخرى، نظَّم رجل كان يرتدي قناعًا وسروالًا ضيقًا أحمرين لمصارع، ويدعو نفسه «سوبرباريو» مطابخ لإعداد

الحساء، وأنشطة إغاثية أخرى، وتولى مهمة الدفاع عن أولئك الذين كانوا يُبعَدون من منازلهم في أعقاب الزلزال. لم يكن سوبرباريو على مثال أسطورة ماياوية، ولكن على غرار أبطال كتاب رسوم كاريكاتيرية أمريكي، لكن فعله اجتذب انتباهًا إعلاميًّا غير متوقَّع. وصار ناشطًا في جمعية الأحياء السكنية التي نشأت بعد الزلزال في مكسيكو سيتي. وبعد عقدٍ كان سوبرباريو لا يزال يتصرف بناءً على وصفه لنفسه بأنه «مُدافع عن العدالة»، مساندًا المشرَّدين والمطرودين، ووصفه صحافي أمريكي في عام ١٩٩٧ بأنه «محارب صليبي ذو قلنسوة رخوة وسروال أحمر كالكرز، ضيق، يجوب شوارع مكسيكو سيتي، مدافعًا عن الطبقة الدنيا» (سي إن إن، ١٩ يوليو ١٩٩٧) (انظر www.childrensworld.org/superbarrio/jolanda.asp).

ليس قناع سوبرباريو بغريب تمامًا عن قناع ماركوس؛ فهو يلتقط المعنى الكامن في الثقافة الشعبية بأن القناع يخفي قوة خارقة. غير أن هذا الشكل من أشكال القوة شديد التواضع في الحالتين. يقلد سوبرباريو شخصية مصارع، بينما ارتدى ماركوس في الفترة التالية للانتفاضة الأولى شخصية مقاتل ليس مقاتلًا، الرصاصات في الحزام الذي كان يرتديه على كتفه لا تناسب المسدس الذي كان يحمله (انظر http://www.ezln.org/fotos/marcos.jpg).

عقب هزيمة الانتفاضة، انصبَّ فعل الساباتيستا على «المجتمع المدني»، استهدف إعادة تشكيل المجتمع، مقابل الاستحواذ على قوة الدولة. وكانت إحدى الطرق الأساسية لتحقيق هذا هي من خلال الملتقيات؛ حيث دعا الساباتيستيون إلى «مجتمع مدني» يلتقي معهم، يستكشف سبل التوصُّل إلى مجتمع مصوغ مجددًا. عُقد اللقاء الأول، وهو «المؤتمر الوطني الديمقراطي»، في لا رياليداد في أغسطس ١٩٩٤، بينما انعقدت أربعة مؤتمرات أخرى في أماكن أخرى تدعى أوفينتيك، وموريليا، وروبرتو باريوس، وفرانسيسكو جوميس. أنشأ الملتقى الأول جبهة، هي جبهة التحرر الوطني لتكون منظمة سياسية. لكنها كانت جبهة سياسية من أجل مساندة تنمية «المجتمع المدني»: لم تكن تنشد القوة السياسية بذاتها، ولم يكن مسموحًا لقادتها أن يرشحوا أنفسهم لأي منصب سياسي. سُمِّي المُلتقى الأول والملتقيات التالية له «أجواسكاليينتس» (الينابيع الساخنة) على اسم البلدة التي التقى فيها عام ١٩١٠ ساباتا وفيلا وزعماء الثورة المكسيكية الآخرون ليقرروا اتجاه الثورة. ولكن في هذه الحالة، كانت الأجواسكاليينتس معسكراتٍ منشأةً من أجل هذه اللقاءات.

أقيم أول أجواسكالييننتس على مكان بلا اسم، في أعماق غابة لاكاندونا المطيرة، في بلدية جواندااليوب تيبيياك. وسمِّي هذا المكان المبتكَر «لا رياليداد» (الواقع)، رغم أن الخيال شكَّله في أعماقه. أمضى مئات الساباتيستيين ٢٨ يومًا يعملون على الموقع، معششين في وهدة بين ذروتين. قُطعت مقاعد خشبية بدائية الصنع لنحو ٨٠٠٠ إنسان، ونُشرت على أحد التلال، ومُدَّت كوابل معدنية بين الذروتين، وعبرها مُدَّ ما يقرب من ٤٦٠٠ متر مربع من القماش السميك الأبيض. هذه الأشرعة العملاقة أعادت إنتاج سفينة فتسكارالدو الشهيرة من الفيلم الذي أخرجه فيرنر هيرتسوج. في هذا الفيلم يريد هيرتسوج أن يبني دار أوبرا وسط الغابات البرازيلية. ولكن معظم الأرض بحوزة بارونات المطاط مالكي الأراضي، باستثناء موقع واحد في عمق إقليم هندي. وليصل إلى هنالك، كان على فيتسكارالدو أن يسافر بحرًا، ولكن طاقمه يهجر السفينة في خوف، ويلتمس فيتسكارالدو وقد زاد استحواذ هدفه عليه المساعدة من الهنود لكي يسحبوا سفينته فوق جبل، الطريق الوحيد المتبقي ليصل إلى أرضه (انظر /http://www.hackitectura.net/osfavelados osfavela2002/anarchogeographies/urbanarquista/urbanarquista.html).

قبل الحدث، لم يكن واضحًا كم عدد الناس الذين سيأتون إلى الأجواسكالييننتس الأول، بعد ثمانية أشهر من الانتفاضة. وفي النهاية حضر نحو ٦٠٠٠ شخص، من المكسيك ومن بلدان أخرى، وخصوصًا من الولايات المتحدة. سافروا في نحو ٢٠٠ حافلة، عابرين نقاط تفتيش الجيش المكسيكي، ومتوغلين في إقليم الساباتيستا. في بداية الملتقى، التقى المشاركين القائدُ تاشو بتعبير «مرحبًا بكم على متن السفينة.» سيحكي كثيرون من الذين أتَوْا فيما بعد عن رحلتهم، والموضوع الثابت هو عن رحلة في مكان ساحر، رحلة في الخيال. وصف كارلوس مونسيفيه — وهو أحد رواد النقاد الثقافيين في المكسيك — الملتقى بأنه خليط من «(مهرجان) وودستوك، و(فيلم) «ماكس المجنون، الجزء الرابع» (ماد ماكس آي في)، وسفينة المجانين» (مقتبس في بيريز دي لاما، ٢٠٠٠). وأشار ماركوس إلى المكان بأنه «برج بابل، وفُلك نوح، وقارب فيتسكارالدو، وحُمَّى ساباتسيستية جديدة، وسفينة قرصان».

القناع

ليس القناع رمزًا فقط؛ إنه ينقل خبرة جَعْل المرء خفيًّا؛ جَعْله بلا وجه. أصبح هذا التعريف المؤثر مصاغًا بقدر أكبر وأكبر في لب حراك الساباتيستا. في تقديمه جيش

ساباتيستا للتحرر الوطني إلى المشاركين في الملتقى الثاني، يلتقط ماركوس هذا المعنى حينما يقول:

نحن جيش ساباتيستا للتحرر الوطني.
على مدى عشرة أعوام، عشنا في هذه الجبال، نتأهب لخوض حرب.
في هذه الجبال، بنينا جيشًا.
في الأسفل، في المدن والمزارع، لم يكن لنا وجود.
كانت قيمة حياتنا أقل من الآلات والحيوانات.
كنا مثل الحجارة، مثل النباتات البرية في الطريق.
أُخرِسنا.
كنا بلا وجوه.
كنا بلا أسماء.
لم يكن لنا مستقبل.
لم يكن لنا وجود.
ثم ذهبنا إلى الجبال لنجد أنفسنا، ولنرى إن كنا نستطيع تخفيف تألُّمنا من كوننا حجارة ونباتات برية منسية.
هنا في جبال جنوب شرقي المكسيك يُبعث موتانا. يعلم موتانا الذين يحيون في الجبال أشياء كثيرة.
يحدثوننا عن موتهم، ونسمعهم.
تتحدث الأكفان، وتخبرنا بقصة أخرى تنبثق من الأمس، وتشير إلى الغد.
تحدثت الجبال إلينا، نحن «الماثيهوالوب»، نحن الناس المألوفين والعاديين.
نحن أناس بسطاء، كما يقول لنا الأقوياء.
كل يوم وفي الليلة التالية، يريد الأقوياء منا أن نرقص رقصة «الإكِس-تول»، وأن نكرر غزوهم الوحشي.
«الكاس-دسول»، الرجل المزيف، يحكم أراضينا، ويمتلك آلات الحرب العملاقة التي، مثل «البوب» التي هي نصف فهد ونصف حصان، تنشر الألم والموت بيننا.
الحكومة الغشاشة ترسل إلينا «الألوكسوب»، الكذابين الذين يخدعون شعبنا ويجعلونهم ناسين.

لهذا السبب صرنا جنودًا.
لهذا السبب نظل جنودًا.
لأننا لا نريد المزيد من الموت والغش لشعبنا؛ لأننا لا نريد مزيدًا من النسيان.
الجبل طلب منا أن نمتشق السلاح حتى يصبح لنا صوت.
طلب منا أن نغطي وجوهنا حتى يصبح لنا وجه.
طلب منا أنا ننسى أسماءنا حتى يمكن أن نُسمَّى.
طلب منا أن نحمي ماضينا حتى يكون لنا مستقبل.
في الجبال، الموتى يعيشون: موتانا.
ويعيش معهم فوتان وإيكال، النور والظلمة، البلل والجفاف، التراب والريح، المطر والنار.
الجبل هو موطن الهالاتش إيونيك، الإنسان الحقيقي، السيد الكبير.
هنا تعلمنا وتذكرنا أننا نحن نحن، الرجال والنساء الحقيقيون.
بدأنا الحرب في العام صفر، وشرعنا في خوض هذا المسار الذي أوصلَنا إلى قلوبكم، ويأتي بكم اليوم إلى قلوبنا.
هذا هو نحن.
جيش ساباتيستا للتحرر الوطني.
الصوت الذي يتسلَّح ليُسمَع.
الوجه الذي يستتر ليُرى.
الاسم الذي يتخفَّى ليُسمَّى.
النجمة الحمراء التي تناشد الإنسانية والعالم لتُسمَع، ولتُرى، ولتُسَمَّى.
الغد المحصود في الماضي.
من خلف قناعنا الأسود.
من خلف صوتنا المسلح.
من خلف اسمنا اللا مُسمَّى.
من خلف ما ترونه منا.
من خلف هذا، نحن أنتم.
من خلف هذا، نحن الرجال والنساء البسطاء العاديون أنفسهم المكررون في كل الأجناس، الملونون بكل الألوان، يتحدثون بكل اللغات، ويَحيَون في جميع الأماكن.

الرجال والنساء المنسيون أنفسهم.
المستبعدون أنفسهم.
غير المحتمَلين أنفسهم.
المضطَهدون أنفسهم.
مثلكم.
من خلف هذا، نحن أنتم.
من خلف أقنعتنا وجه كل امرأة مُقصاة.
كلِّ شعب أصلي منسي.
كلِّ مثليِّ الجنس مضطهد.
كلِّ شاب محتقَر.
كلِّ مهاجر مهزوم.
كلِّ المسجونين بسبب كلماتهم أو آرائهم.
كلِّ العمال الأذلاء.
كلِّ هؤلاء الموتى من الإهمال.
كلِّ الرجال والنساء البسطاء والعاديين الذين لا يؤبه لهم، ولا يُرَون، ولا يُسَمَّون، ولا غد لهم. (ماركوس، ٢٧ يوليو ١٩٩٦)

خطاب ماركوس والقوة التي يستنهضها هما مما يجد جانب كبير من العلم الاجتماعي صعوبة في فهمه: إنه تعبير عن خرافة. طالما ظل المجتمع المتعقلن الحديث يُعتبر مجانبًا للخرافة؛ فقد افتتحت الثورة العلمية للقرن السابع عشر حداثة يحتل فيها «اللوجوس» محل «الميثوس». وتجلى هذا خصوصًا في أنماط التنظيم السياسي التي انبثقت من الماركسية، التي ترى نفسها تعبيرًا عن اشتراكية «علمية»، تمتلك مفاتيح التاريخ أو قوانينه. شكَّل هذا الفهم للعلم مفهوم «الأيديولوجيا» الذي ظهر على مر القرن العشرين، وهو الذي تشبَّع به جيين بعمق حينما كان طالبًا. وتزعم مقاربات معاصرة كثيرة لدراسة الحركات الاجتماعية أن نموذج الأيديولوجيا الأقدم حلَّت محله الهوية. ولكن، في هذه الحالة، ثمة شيء مختلف عمليًّا. يربط عالم الاجتماع الإيطالي ألبرتو ميلوتشي (٢٠٠٠: ٧٥) بين «الخرافة» وصور «الفعل». وكما يزعم، فالفعل تشكله خبرة بالافتقار أو الحاجة — شيء بيولوجي وثقافي معًا. الجوع مثلًا يُترجم إلى فعل الأكل، لكن هذا بذاته غير كافٍ.

والمسائل المطروحة ليست بيولوجية وحسب، ولكنها مسائل اجتماعية وثقافية، تُفضي إلى إبداع الطهو والأطعمة وتقع في صلب الحياة والتفاعل الاجتماعيين، ما هو حاسم هنا كما يقول ميلوتشي هو حقيقة أن «الفعل سيظل دائمًا قاصرًا»، سيكون ثمة مجال من الخبرة خارج نطاق قدرتنا على الفعل، إنها خبرة النقص. وبينما تَعِد الأيديولوجيا بسد هذا الغياب أو هذه الفجوة، فالخرافة تستكشفها.

من وجهة النظر هذه، فالخرافة ليست «هوية»، ولا «سمة»، ولا نظامًا رمزيًّا. إنها «حدث»، قصة تقال؛ محكية. «إنها حدث مجتمعي يتخذ شكلًا فقط من خلال الحكي، من خلال الكلمات التي كلما تكررت تنعش الجماعة» (ميلوتشي ٢٠٠٠: ٧٨). يشير هذا إلى أهمية حكي ماركوس القصص، وإلى فعل الحلم الذي نلقاه باستمرار في خبرة الساباتيستا. مكان لا اسم له يصير موقعًا للهجرة، يسمَّى «الواقع». يساعدنا هذا على فهم مغزى القناع. القناع ليس رمزًا لهوية. مرتدو القناع يطالبون بالذاكرة بوصفها ذاكرتهم، إنه وسيلة للتذكر، وسلاح ضد النسيان، إنه يوسع الفعل الذي رأيناه يحدث في ١٢ أكتوبر ١٩٩٢، حينما حطم رجال ونساء أصليون تمثالًا يرمز إلى نسيانهم.

كانت قوة القناع جلية بالفعل في الأجواسكالييِنتس الأول في عام ١٩٩٤. في منتصف خطابه في الليلة الأولى، سأل ماركوس المشاركين عما إذا كانوا يريدون منه أن يخلع قناعه، وكانت الإجابة «لا» مدوِّية! «من خلال القناع، يصبح المرتدي جزءًا من إعادة حَكْي الخرافة». يمتزج صوت المرتدي بأصوات الموتى، أصوات الجبل، أصوات أولئك الذين لا صوت لهم. قوة الذاكرة مركَّزة من خلال الأماكن والأحداث. وفي أول أجواسكالييِنتس ظهر شعار «كل شيء لكل شخص، لا شيء لنا.» بارتداء القناع، كان الساباتيستيون قادرين على الادعاء «من وراء هذا، نحن أنتم.» وسيكون لهذا قوة فائقة. يمكننا أن نرى هذا في الأحداث التي أعقبت قرار الحكومة المكسيكية في فبراير ١٩٩٥ باستئناف الصراع المسلح وإلحاق هزيمة عسكرية بالساباتيستيين. استُقبل بدء الفعل العسكري باحتجاجات شوارع حاشدة في مكسيكو سيتي ومدن أخرى رئيسة. أكدت هذه المسيرات شيئًا أكثر من التضامن مع كفاح الساباتيستيين. وكان الشعار الذي بدأ يظهر على شوارع مكسيكو سيتي، وهو الذي سيتعولم في السنوات التالية، هو «كلنا ماركوس» (تودوس سوموس ماركوس).

لهذا، حافظ ماركوس على ارتداء قناعه مدة طويلة بعد أن صارت هويته معروفة. استخدم جيين اسم «ماركوس» ليتذكر «رفيقًا» قُتل في الأيام الأوائل من حرب العصابات.

وبصيرورته الشخص الذي أُنكِرت هويته، يصبح الساباتيستيون كل مَن جُعل خفيًّا، كل مَن اختفى حينما انتصر النسيان على الذاكرة. ومن وجهة نظر ماركوس، فهذه خبرة تحوُّل شخصي. حينما سأله الفائز بجائزة «نوبل»، جابرييل جارسيا ماركيز: إذا كان الجميع يعرفون من أنت فلِمَ تستمر في ارتداء القناع؟ كانت إجابة ماركوس بليغة: إنهم لا يعرفون من أكون، لكن الأكثر هو أن هذا لا ينبغي أن تكون له أهمية. المهم هو من يكون نائب القائد ماركوس، لا من كان (كامبيو، ٢٥ مارس ٢٠٠١). قابل جيين أنطوني العجوز، وتعلم أن يحلم، وأثناء ذلك تعلَّم أن يسمع أحلام الآخرين.

عولمة الساباتيسمو

كان لفعل الساباتيستا تأثير على مدار العقد التالي لانتفاضة عام ١٩٩٤، على نحو يساعدنا على فهم الأبعاد الرئيسية لنماذج الفعل والثقافة التي تظهر في الحركات العالمية. تفسر تحليلات عدة نجاح هذه الحركة من منطلق دور محترفي التضامن الدولي. يزعم علماء الاجتماع المرتبطون بمؤسسة راند أن تمرد الساباتيستا حوَّل نفسه إلى «حرب شبكية» عالمية، في المقام الأول نتيجة المنظمات غير الحكومية التي «احتشدت» في المكسيك في أعقاب الانتفاضة، ولولاها لبقي التمرد حبيسًا في غابة لاكاندونا المطيرة، ولكان الأرجح أن يستنفد نفسه. واضح أن التماس الساباتيستا الأوَّلي للدعم كان دفاعيًّا؛ فقد تمت المطالبة بمراقبين لإتاحة التفاوض في أعقاب فشل الانتفاضة. واشتمل القمع الحكومي على إعدامات عاجلة لأولئك المقبوض عليهم (قُتل كثير منهم بإطلاق الرصاص على رقابهم)، ولولا دور المراقبين الخارجيين لما كان من المرجح أن تحدث مفاوضات السلام الأولية. وواضح أن المنظمات غير الحكومية لعبت دورًا حيويًّا في هذه المرحلة وفيما بعدها. غير أن باحثي راند يؤكدون أن بنية الشبكات المفتوحة التي اتسمت بها هذه المنظمات غير الحكومية لعبت دورًا أساسيًّا في إعادة تشكيل الهيكل التراتبي المبدئي لجيش ساباتيستا للتحرر الوطني.

ثمة مشكلة في مثل هذا التركيز على «حشد المنظمات غير الحكومية». كانت شبكات التضامن الدولي الأولية نتاج المنظمات بدرجة أقل من كونها نتاج الأفراد؛ فخلال فترة قصيرة عقب الانتفاضة الأولية، تطورت مواقع الإنترنت لكي تساند وتبث الرسائل المنشورة على مواقع المنتديات. وتطورت هذه الأنشطة بين الشبكات الأكاديمية القائمة، التي أنشأها في أغلب الأحيان أفراد. موقعَ جيش ساباتيستا للتحرر الوطني EZLN.org أنشأه جستين

بولسن الطالب في سواثمور كوليدج. كان مهتمًّا بالانتفاضة، ولكنه كان يجد صعوبة متزايدة في الحصول على المعلومات؛ لذا قرر أن ينشئ موقعًا حتى يمكن أن تكون جميع المعلومات المتوفرة متاحة فيه. لم يكن عضوًا في أي جماعة سياسية أو تضامنية، ولكنه أنشأ صفحته في مارس ١٩٩٤، واستخدم المهارات ذاتها لنشر بيانات جيش ساباتيستا للتحرر الوطني على الإنترنت، وكذلك لإطلاق مناشدات للإفراج عن السجناء. في البداية، أُرسلت البيانات بالفاكس من «لا جورنادا» وهي صحيفة يسارية مقرَّبة من حزب الثورة الديمقراطية، واعتاد بولسن يوميًّا، من يناير ١٩٩٥، أن يضعها بصيغة نص تشعبي ويبثها على خادم مدرسته. وخلال سنتين كان هناك أكثر من ٦٠ موقع إنترنت مماثلًا حيث استطاع الناس الحصول على المعلومات والمشاركة في أفعال المساندة، وإن كان واحد فقط منها في المكسيك.

خبرة بولسن أكثر دلالة من الافتراضات بشأن خوض المنظمات غير الحكومية حربًا شبكية. وتبرز دراسات «معمار الشبكات» المنخرطة في فعل الساباتيستا دور الأفراد بقدر أكبر مما تُبرز دور المنظمات (أولسن ٢٠٠٤). في أعقاب نجاح المؤتمر في عام ١٩٩٤، عُقد «الملتقى الدولي الأول من أجل الإنسانية وفي مواجهة الليبرالية الجديدة» في أغسطس ١٩٩٦، مخاطبًا هذه المرة الشبكات الدولية التي اعتبرها الساباتيستيون منخرطة في صراعات مماثلة. حضر مشاركون من نحو ٣٠ بلدًا، وكان أغلبهم من الولايات المتحدة. وفي هذا «الإنكوينترو» (الملتقى) نشهد التحول المستمر لصراع الساباتيستا. خاطب ماركوس الجمع المكوَّن من نحو ٥٠٠٠ إنسان، سائلًا عن الخطوة التالية. يرفض فكرة إنشاء منظمة ذات مناصب، وتوصيفات وظيفية، وألقاب، بقدر ما يرفض فكرة الثورة العالمية. وبدلًا من ذلك، يدعو إلى صدًى، صدًى يعترف بالمحلي والخاص، ولكنه يتردد عبر الدولي، صدًى يعترف بالآخر، ولا يحاول إسكات الآخر (ماركوس ١٩٩٦). في بيانه النهائي، قرر «الإنكوينترو» إنشاء شبكة قارِّيَّة من شأنها التركيز على مقاومة الليبرالية الجديدة، وهو اتجاه يرفض تحديدًا إنشاء منظمة:

> شبكة المقاومة القارية؛ إذ تعترف بالاختلافات والتشابهات، ستبحث عن ملاقاة المقاوَمات الأخرى عبر العالم بأكمله. ستكون شبكة المقاومة القارية هذه وسيطًا يمكن من خلاله أن تتساند المقاومات المختلفة. وليست شبكة المقاومة القارية هذه بنية منظمة، فلا هي تمتلك التوجيه ولا مركز صنع القرار، وليس لها

قيادة مركزية ولا تراتبية. نحن الشبكة، كلنا الذين نتكلم ونستمع. (الإعلان الختامي ١٩٩٦)

كان لـ «إنكوينترو» عام ١٩٩٦ تأثير استثنائي على أولئك الذين شاركوا، من أمثال جستين بولسن. كتب بعد الحدث:

هل يستطيع الساباتيستيون حقًّا أن يكونوا إدراجيِّين لهذه الدرجة في خطابهم، وفعالياتهم التي يمكن أن تُنعش أحلام هؤلاء الآخرين ونضالاتهم؟ إذا كان الأمر هكذا، فمتى يصبح الأخيرون نشطين إذا ادعوا أنهم يساندون الساباتيسمو، هل يتجنبون «النضال في الداخل» لصالح التضامن مع انتفاضة محلية في الشياباس؟ أم لعلهم توصلوا إلى إدراك أنها جزء من النضال ذاته؟ (بولسن ٢٠٠١)

كانت قوة صيحة «كلنا ماركوس» تعني نوعًا من الفعل يتجاوز مساندة نضال بعيد. أتاح اللقاء مع الساباتيستيين إحساسًا بالخرافة، والسحر، والخيال. يزعم عدد من النقاد الراديكاليين أن الاهتمامات بمثل هذه «الواقعية السحرية» تشتت الانتباه عن التحليل العلمي للبنى الطبقية المنتِجة لصراع الساباتيستا. ولكنني سأزعم العكس، أن هذا الصراع لمس مكانًا أعمق. يمكننا أن نرى شيئًا من قوة هذا الاتصال في مادة بثَّها أمريكي شاب:

تودوس سوموس ماركوس! كلنا ماركوس، الكائنات المناصرة للرؤى على طريقنا نحو رؤية، حافلة بالأشواق، والآمال والرؤى، تجدلها الثقافة الأحادية المشتركة؛ حيث يعزز نَهَم الربح والسلع الاستهلاكية ميثولوجيا النمو. (باتكو، منشور في http://www.network54.com/Forum/message?forumid=23164&messageid=998758179)

يذكِّرنا هذا بحديث روزلين عن الدمى: خَلْق السحر هذا أكثر فعالية من الصراخ وفرض الأفكار على الآخرين. الخيال والمسرح يصلان إلى مكان أعمق داخل النفس مما يصل إليه شيء عنيف وقسري (روزلين، إنديميديا، ٩ يوليو ٢٠٠٣).

ليس هذا صراعًا مصاغًا مبدئيًّا بمعايير البرامج أو المبادئ. هذه الأمور حاضرة، لكن هناك إحساسًا بأن الذاتية الشخصية على المحك.

الأصداء والتجاوب

اليوم التالي لـ «الإنكوينترو» اجتمعت مجموعة صغيرة من المشاركين من أمريكا الشمالية وأوروبا في سان كريستوبال، وقررت أن تنشئ شبكة ستُسمَّى «شبكة الاتصال البديل الدولية». أصبحت هذه الشبكة تُفهم على نحو متزايد على أنها شبكة «جذورية» لا مركز لها، شبكة ستنشر الأخبار بلا تصفية. شرع الناس الذين سبق أن انخرطوا في الإذاعات المحلية، مع تركيز على تنظيم المجتمعات المحلية وحكي حكاياتها، في الالتقاء مع نشطاء التضامن الدولي. وعلى مدار العام ١٩٩٧ تزايد اتضاح وعيٍ بـ «حركة الإعلام الحر» (روجيرو ودنكان ١٩٩٧). وفي مدًى زمني قصير، اكتسبت فكرة إنشاء شبكة جذورية أهمية ماسَّة. وسبق أن قرر الملتقى الدولي في لا رياليداد عقد «إنكوينترو» ثانٍ في العام التالي في أوروبا. ولعبت المجموعة التي اجتمعت في اليوم التالي في سان كريستوبال دورًا مهمًّا في ترتيب هذه العملية التي حدثت في أغسطس ١٩٩٧ في إسبانيا. من خلال هذا بدأت الروابط الجديدة تتشكل، واصلة بين الناس المشاركين في حركة «استعادة الشوارع» وبين نشطاء الإعلام البديل من أمريكا الشمالية. ولذا حينما طوَّر طلاب علوم الكمبيوتر في سيدني بأستراليا الكود النشط الذي كان من شأنه أن يسمح للناس برفع صور وقصص إلى الإنترنت في الزمن الحقيقي، لتُستخدم من أجل كرنفال «استعادة الشوارع» ضد الرأسمالية في لندن عام ١٩٩٨، تدفق هذا عبر الشبكات مؤديًا إلى حراك سياتل ضد منظمة التجارة العالمية في نوفمبر ١٩٩٩؛ حيث لعب الناس الذين سبق أن شاركوا في «إنكوينترو» عام ١٩٩٦ أدوارًا حاسمة في تأسيس «مركز الإعلام المستقل» في سياتل.

انتقلت أصداءٌ أخرى لخبرة الساباتيستا عبر شبكة المراكز الاجتماعية، التي توجد في كل مدن إيطاليا الرئيسية تقريبًا، جامعةً ما بين ثقافات وشبكات بديلة، شملت الموسيقى والمقاهي والمطاعم والمكتبات والعروض الموسيقية والنقاشات. تنطوي هذه المراكز على نبذ الشكل القديم من الثقافة السياسية اللينينية، بالغة الأهمية لليسار الإيطالي في سبعينيات القرن العشرين، التي مجَّدت ذاتيةً «بطولية» مرسَّخة في خُلُق التضحية. خبرة الشخص في ثقافة المراكز الاجتماعية خبرة هشة أكثر منها بطولية. تغني المغنية مع فرقة الراب الإيطالية بيشيه التي تحظى بنفوذ في المراكز الاجتماعية، عن خَلق فضاء خاص من صنعها، لا عن غزو العالم أو إعادة تشكيله (رايت ٢٠٠١).

ثقافة المراكز هي ثقافة شبكات ونقاط اتصال، لا منظمات وهياكل، هي ثقافة أشعار، لا برامج، ثقافة يحضر فيها باستمرار إرث الأيديولوجيا الذي يستبد بذاتية

الشخص، ويُرفض في ذكرى الإرهاب. ومن السياق برزت واحدة من أكثر الحركات ابتكارية في التضامن مع الساباتيستيين، وهي حركة «يا باستا» (كفى). ارتدى نشطاء «يا باستا» أفرولات بيضاء، استُخدمت لأول مرة في ميلان عام ١٩٩٤، بعد أن أشار محافظ المدينة عضو حزب «الرابطة الشمالية» إلى المحتجِّين الشباب من المراكز الاجتماعية بأنهم «أشباح». استُعمِلت الأفرولات البيضاء على سبيل الرد الساخر على هذا الاستهزاء (انظر فارو ٢٠٠٣). كان الإيطاليون أكبر جماعة أوروبية في «إنكوينترو» عام ١٩٩٦، وتجاوبت أصداء القناع ومعنى جعل الناس غير مرئيين على نحو مؤثر مع الأفرولات البيضاء:

> لطالما كنا غير مرئيين في المجتمع. تُعبِّر الأفرولات البيضاء عن حقيقة أن الدولة تتجاهلنا. نقول: انظروا، أنتم لا تعترفون بنا ولكن ها نحن أُوْلاء. كثيرون منا مهاجرون، وعاطلون، وعمال في وظائف حقيرة، وأنصار بيئة، وأناس يعملون مع متعاطي المخدرات. لكن الكثير من الناس خريجو جامعات، وحتى مدرسون ومثقفون. يستطيع أي شخص أن يختار أن يرتدي أفرولًا أبيض. (أنيليزا، المركز الاجتماعي بجنوة، مقتبس في فيدال ٢٠٠١)

أبرَزَ فعلُ «يا باستا» في المقام الأول الأحداث المجسدة والظهور، والمواجهات المادية الدفاعية؛ مستهدفةً التضامن مع الجماعات الاجتماعية المقصاة الجديدة، من قبيل المهاجرين، أو أولئك العاملين في وظائف غير آمنة. لكن بإمكاننا أن نرى تحولًا ملحوظًا في «يا باستا» في الفترة المفضية إلى الحراك المناهض لمجموعة الثماني الكبار في جنوة عام ٢٠٠١. يحلل عالم الاجتماع الإيطالي باولو سيري (٢٠٠٢) ما يعتبره أزمة الحركة الاجتماعية الحاضرة في «يا باستا»، وهي الأزمة البادية في الأهمية المتزايدة لموضوع العنف في خطاب النشطاء، ونبذ الموضوعات الثقافية التي كانت بالغة الأهمية حتى تلك المرحلة. يبين سيري بُعدَين للاستجابة للتفاوت الذي يمكن أن نشهده في هذا السياق، عاكسًا فهمَيْن للعولمة. يفهم أحدهما العولمة بمعايير رأسية، باعتبارها نتاج البنى العالمية الجديدة للقوة، التي تجب معارضتها. والآخر يفهم العولمة بمعايير أفقية، بوصفها الفرصة السانحة للأنماط الجديدة من الشبكات والخبرات الجديدة. وفي سياق مواجهة العولمة، يبين سيري أن الفعل يمكن أن يتخذ شكلين: العداوة تجاه النظام، أو فعل التضامن مع الأطراف الأضعف. في جنوة، أخذت موضوعات الغيظ والغضب المتجلية في الادعاءات بأن الزعماء العالميِّين كانوا قتَّالين بالجملة، تطغى على نحو متزايد على القواعد الجديدة لخبرات التضامن.

سيُفضي هذا في النهاية إلى انهيار «يا باستا»، وظهور خليفتها «ديسوبيديانتي» (العصيان) المعرَّفة بقدر أكبر وأكبر على أساس معارضتها لنظامِ سلطةٍ متزايد التجريد والعنف (شكل من أشكال الممارسة نَظَّر له وصاغه طوني نجري) (هارت ونجري ٢٠٠٠). هذا الشكل من الخطاب لا يبالي كثيرًا بالثقافة والخبرة؛ إذ يعرِّف العالم بدلًا من ذلك على أنه مواجهة بين نظام للسلطة، و«جموع» هي نتاجه. لكن في الوقت ذاته، برز اتجاه معاكس، اتجاه يظل مرتبطًا بقوةٍ بالمراكز الاجتماعية. وركز هذا بقدر متزايد على أشكال التعاون المباشرة والمتجسدة، مع قضاء نشطاء «يا باستا» صيف ٢٠٠٤–٢٠٠٥ في الشياباس، عاملين على مشروعات للمياه النظيفة، والعيادات الصحية، والمشاركة في حصد البن. يلتقي هذا وصور الفعل المتجسد الأخرى، مثل حركة الطعام البطيء وغيرها من أشكال الممارسة التي تدور حول تنمية الغذاء واستهلاكه مثل «كريتيكال واين» (www.criticalwine.org). دعم إنتاج الساباتيستا من البن هو جزء من محاولة نبذ الفصل بين الجسد والذاتية الذي جلبه الطعام ونظام التغذية الصناعيان، وهو واحد من أهم أشكال الفعل في المراكز الاجتماعية اليوم. لم يختفِ السعي من أجل السمع والإحساس والتجسد في المعارضة المجردة للإمبراطوريات والجموع.

هوامش

(١) نُشر للمرة الأولى بعنوان «أسئلة وسيوف: قصص شعبية من ثورة الساباتيستا» ترجمة ديفيد رومو، إلباسو، تكساس، تشينكو بونتوس برس، ٢٠٠١. أعيد نشره هنا بتصريح من الناشر. وثمة مواد إضافية ترجمتها سيسيليا رودريجز، واللجنة الوطنية للديمقراطية في المكسيك في الولايات المتحدة الأمريكية.

الفصل السابع

حركات الاستشفاء، الذوات المتجسدة

> التغيرات التي يمكنني أن أشعر بها هي في نفسي، فأنا أستطيع أن أشعر بالتغيرات الجسدية داخل نفسي ... حينما تتغير ... لن تتأثر بالعالَم الخارجي بالقدر نفسه من السهولة. ربما بهذا المعنى تتغير علاقتك بالعالم الخارجي.
>
> «جيني»، متحدثةً عن خبرتها في ممارسة الفولون جونج

جيني عمرها ٣٥ عامًا، وهي في بلدٍ غربي بموجبِ تأشيرةِ حمايةٍ مؤقتة، بانتظار نتائج طلبها للحصول على وضع اللجوء. نزحت قبل ثمانية عشر شهرًا من الصين، تاركةً وراءها في بكين ولدًا وزوجًا، وهي ممارِسةٌ للفولون جونج، أو «ممارَسة عجَلة القانون»، وهي تمارين أو طريقة للتأمُّل، ظهرت في الصين عام ١٩٩٢، وأُعلِن حظْرُها في عام ١٩٩٩. انبثقت الفولون جونج من حركة أوسع من حركات الممارسة الجسدية، وهي التشيجونج، المكوَّنة من مجموعة من التدريبات التي تجمع بين التنفس، والتحرك، والتأمل. ويجمع اللفظ بين مفهومي «التشي»، وهو الطاقة الحية التي تشكل العالم، و«الجونج» الذي يعني «الممارسة» أو «القانون» أو «العمل». جيني حاصلة على درجة الماجستير في الكيمياء الأرضية، من «جامعة بكين» الراقية، حيث كانت طالبة ما بين عامي ١٩٨٤ و١٩٩١، وقبل أن تغادر الصين وُظِّفت في وظيفة محلِّلة استثمار في شركة صينية كبرى. وفي ٢٥ مارس ١٩٩٩ كانت من المشارِكات في تظاهرة صامتة على امتداد اليوم لنحو ١٠٠٠٠ ممارس للفولون جونج خارج جونجنانهاي، الحي المسوَّر الرسمي لإقامة كبار مسئولي الدولة والحزب، المجاور لميدان تيانانمن في بكين، وفي الأسابيع التالية لهذه التظاهرة حُظِرت الفولون جونج، وأُعلِن أن ممارسة تمارينها غير مشروعة. وعلى مدار

الشهور التالية، حُبِست جيني مرات عدة، وحُكم عليها في أبريل ٢٠٠٠ بقضاء عام في معسكر اعتقال. وخلال فترة سجنها أُجبِرت على المشاركة في دروس تعليم خاصة، بينما كانت تعمل أيضًا ١٠ ساعات يوميًّا في تجميع الدمى المحشوة لصالح شركة أوروبية متعددة الجنسيات.

بالنسبة إلى شخص غير متخصص بدراسة الصين، يصعب فهم ظهور الفولون جونج والاستجابة اللاحقة لها، حتى دارسو الصين يختلفون فيما بينهم بشأن طبيعة هذه الحركة، غير أن الجميع يتفقون على أن الفولون جونج تشير على نحوٍ ما إلى أبعاد حاسمة للتغير الاجتماعي والثقافي في الصين المعاصرة؛ إذ يخرج ذلك البلد من الحقبة التي تميزت بثورة عام ١٩٤٩، ويعتنق أبعادًا أساسية من نموذج عالمي ناشئ للتنظيم الاجتماعي. في فترة زمنية قصيرة، اكتسبت الفولون جونج أيضًا سمات مميزة من سمات الحركات العالمية، وحتى قبل حظرها في عام ١٩٩٩، تحوَّلَ مركزها من الصين إلى منطقة «كوينز» في نيويورك سيتي، وهي من المراكز العالمية لصينيي المهجر، بينما كانت تنتشر بسرعةٍ بين المتحدثين باللغة الصينية في أوروبا وآسيا، وبدأت الحركة تنتشر متجاوِزةً المتحدثين بالصينية أيضًا؛ حيث أصبحت تيارات التشيجونج الأوسع تزداد ارتباطًا مع حركات ثقافية عالمية مثل حركة «العصر الجديد».

يعني مصطلح «الفولون جونج» «طريق العَجلة العظيم»، أو «نظام عَجلة القانون»، و«الفولون جونج» هي حركةٌ تربية، مؤسَّسةٌ على خمسة تمارين ابتكرها ودعا إليها لي هونججي، وهو موظَّف رسمي سابق في شركةِ حبوبٍ تابعة للحكومة من مدينة تشانجتشون، وهي مدينة صناعة متدهورة في شمال شرقي البلد. بدأ ما صار الفولون جونج في عام ١٩٩٢، حينما أخذ لي إجازةً بلا أجر، وسافَرَ إلى بكين؛ حيث قدَّمَ التمارينَ الخمسة التي ابتكرها إلى مؤتمر اتحاد أبحاث التشيجونج في الصين، وهو المنظمة المقررة رسميًّا لممارِسي التشيجونج واتحاداتها. وقدَّمَ لي عرضَه في قاعةٍ تَسَع نحو ٥٠٠ فرد، موضِّحًا خمسة تمارين، وشارحًا المبادئَ المتضمَّنة فيما سمَّاه حينئذٍ «تشيجونج النجمة». وكانت التمارين التي وضَّحها لي مصحوبةً بمحاضرات تجمع ما بين موضوعات مُستمَدة من الفكر البوذي، والطاوي، والكونفشيوسي. ومع العرض الرابع لم تتسع أيُّ قاعةٍ لاستيعابِ أعدادِ الناس الذين رغبوا في الاستماع إلى محاضراته (آدمز وآخرون ٢٠٠٠). ومن مايو ١٩٩٢ حتى سبتمبر ١٩٩٤، عقد لي حلقات تدريبية في تشانجتشون، وهاربين، وبكين، وقُدِّر عدد المشاركين بنحو ٢٠٠ ألف إنسان، وخلال هذه الفترة صار لي هونججي

واحدًا من أهم أفراد الجيل الناشئ من أساتذة التشيجونج، وقدَّمَ عملَه في منتديات مختلفة من خلال جمعية البحث العلمي للتشيجونج في الصين، المرخَّصة من قِبَل الدولة، ومُنِح لقبَ «أستاذ التشيجونج للعام» في مؤتمر بكين للصحة عام ١٩٩٣. واتبع عمله أيضًا أعضاء مؤثِّرون في الحزب الشيوعي الصيني، شأنهم شأن زعماء مهيمنين في جيش التحرير الشعبي.

خلال هذه الفترة، صاغ لي مجموعةً من المعتقدات، عُرِفت باسم «فالون دافا»، طوَّرها إلى واحدٍ من أكثر الكتب مبيعًا. وفي يناير ١٩٩٥ نُشِر البيان الرئيس لتعاليمه بعنوان «جوان فالون» رسميًّا من مطابع البث الإذاعي والتليفزيوني الصيني. ومن المؤشرات الدالة على قُرْبِ لي من النظام الصيني حقيقةُ أن كتابه أُعلِن عنه من مسرح وزارة الأمن العام (بحلول منتصف التسعينيات من القرن العشرين، ساد الاعتقاد بأن نصوصه كانت أكثر مبيعًا من نصوص دنج شياوبنج). يضع لي تمارينَ التنفس والتأمل في الفولون جونج في إطار الثقافة والتقاليد الصينيتين القديمتين، مستندًا إلى البوذية والطاوية. ولكن كتاباته ومحاضراته مَصُوغة في الوقت ذاته بمصطلحات ما بعد حداثية، لدرجة أننا يمكن أن نربطها بثقافة هوليوود الشعبية أكثر من التقليد الصيني: نشاط الكائنات الفضائية على الأرض، ونبوءات نوستراداموس، بينما يستند أيضًا إلى كتاب إريش فون دانيكن (١٩٧٠) بعنوان «عربات الرب» وافتراضه بأن البشر هم أحفادُ الفضائيين الناقصون.

من حيث الأصل، ارتبطت الفولون جونج ارتباطًا وثيقًا بالدولة، شأنها شأن منظمات التشيجونج الأخرى. لكن بحلول عام ١٩٩٥، كانت البيئة تتغير فيما يخص التشيجونج. أطلقت الدولة حملةً واسعةَ النطاق ضد «العلم الكاذب»، أدَّت إلى تغريمات واعتقالات لعدد من أساتذة التشيجونج المشهورين، وبحلول عام ١٩٩٦ كانت استراتيجيةٌ عابرةٌ للإدارات، بتنسيق من وزارة الدعاية، تدبِّرُ ترتيباتٍ لتأكيد سيطرة الدولة على التشيجونج. وفي إطار هذه العملية ألغت جمعيةُ البحث العلمي للتشيجونج في الصين تسجيلَ جمعيةِ البحث العلمي في الفولون جونج (التعبير المؤسسي عن الفولون جونج) في نوفمبر ١٩٩٦؛ وهو ما كان يعني عمليًّا جعل الفولون جونج غير مشروعة. وفي أعقاب ذلك، سعت الجمعية بلا جدوى لتبعيةِ لجنةِ الأقلية الوطنية، وفي وقتٍ لاحق الاتحاد البوذي في الصين.

ومن عام ١٩٩٧، بدأ يظهر على الملأ أيضًا دليلٌ على تغيُّر رأي الحكومة في الفولون جونج، مع ظهور مقالاتٍ في صحف الجيش وغيرها ذاتِ طابع انتقادي للفولون جونج ومؤسِّسها. ونُشِر انتقاد من هذا النوع، يدحض منافع الفولون جونج وشرعيتها، في

مدينة تيانجين في مارس ١٩٩٩، مؤديًا إلى احتجاج الممارسين في المدينة على الطريقة التي وُصِفت بها الحركة في الصحافة، ومُطالَبتهم بسحب المقال. اعتُقِل نحو ٤٠ ممارسًا بتهمة ممارسة التمارين خارج مكاتب الصحيفة، ونشر لافتات تدعو إلى سحب المقال المُسِيء، وكانت هذه الاعتقالات هي ما أدى إلى تظاهرة ٢٥ مارس ١٩٩٩ خارج جونجنانهاي. وصل الممارسون في الرابعة صباحًا، وبقوا حتى العاشرة ليلًا، مطالبين بمقابلةٍ مع كبار القادة الحكوميين، للدفاع عن الحركة، وعن ممارستها، وقُرْبَ نهايةِ اليوم وافَقَ رئيسُ الوزراء جو جونججي على مُقابَلة وفد، انصرف بعدها الممارسون بسلام.

في الفترة التالية لهذا الحدث، اشتدَّت معارضة الحكومة للحركة. وفي أواخر يوليو، أُعلِن أن الفولون جونج هي وعدد من منظمات التشيجونج غير مشروعة، مع تمرير لجنة التسيير التابعة للمؤتمر الشعبي الوطني قانونًا لقمع الديانة البدعية، أو على نحو أعم، التعليم البِدعي (سييجياو). وفي هذه الأثناء وُصف احتجاج جونجنانهاي في إعلام الدولة الرسمي بأنه «أخطر حدث سياسي» منذ أزمة تيانانمن قبل ذلك بعشر سنوات («جنمين جيباو»، ١٣ أغسطس ١٩٩٩، مقتبس في تونج ٢٠٠٢). ووُصِمت الفولون جونج بأنها «معتقد شرير». وبنهاية العام احتُجز نحو ٣٥ ألف إنسان، وفق أرقام رسمية، خلال محاولتهم الاحتجاج على الحظر، وكانت أولى الوَفَيات المبلغ عنها في الاحتجاز الشرطي في أكتوبر من العام ذاته. وقبيل نهاية العام التالي، وثَّقت منظمة العفو الدولية وفيات نحو ٧٧ شخصًا أثناء احتجازهم لدى الشرطة، بينما تضمنت أولى المحاكمات التي عُقدت في نهاية عام ٢٠٠٠ عقوبات بالسجن لمدة تراوحت بين عامين و١٢ عامًا. واستمرت حملة القمع؛ فمع منتصف العقد التالي أُرسل ما لا يقل عن ٥٠٠٠ ممارس إلى معسكرات اعتقال: ووثَّقت منظمة العفو الدولية مئات حالات التعذيب، كما سجَّلت أيضًا اللجوء المتزايد للمستشفيات النفسية للتعامل مع الممارسين المعتقلين.

على الرغم من الموارد الفائقة التي عبأتها الدولة، استمر الممارسون في الدفاع عن ممارستهم. وفي داخل الصين، حدث هذا من خلال عروض علنية متفرقة. وهذا واحد من الأسباب الأساسية للحضور الطاغي لضباط مكتب الأمن العام بالزي الرسمي أو المدني في ميدان تيانانمن، من أجل العمل السريع على منع أي مظهر علني لممارسة الفولون جونج أو نشر أي لافتات تدافع عن الحركة. وكانت ثمة أفعال أكثر إدهاشًا مثلما حدث في سبتمبر ٢٠٠٢ ويونيو ٢٠٠٣ مع اختراق «سينوسات»، القمر الاصطناعي التليفزيوني الرئيسي للصين والسيطرة عليه، في أعقاب الاختراق الناجح الأسبق لواحدة من كبريات

شبكات البث التليفزيوني بالكوابل في الصين، وهو الحدث الذي شهد إدانة ١٥ شخصًا والحكم عليهم بالسجن لمدد تصل إلى ٢٠ عامًا. يدعم هذه الأفعال الإعلامية حضور رئيسي على الإنترنت لمواقع الفولون جونج التي اختُرقت هي ذاتها من قبل الوكالات الصينية التي لم تكن ترمي فقط لحظر المواقع، ولكن لتدميرها أيضًا؛ مثال واضح لما تسميه راند «الحروب الشبكية».

في حالة الفولون جونج، احتُجز آلاف الناس، وعُبئ آلاف الشرطيين، ووقعت أشكال احتجاج مختلفة عبر الصين، على الرغم من القمع المتواصل والشديد. لكن الأمر الواضح أن الفولون جونج ليست مثالًا لحركة «اجتماعية» غربية، وأن أنماط تنظيمها وأفعالها لا تتوافق مع نماذج «المجتمع المدني» الغربية. كيف نبدأ في استكشاف ما تطرحه هذه الحركة؟ انبثقت الفولون جونج مما أصبح يُعرف باسم «تشيجونج جي» (هَوَس التشيجونج) الذي بدأ في الصين في ثمانينيات القرن العشرين. وهنا نحتاج أن نبدأ مع الخبرة المتجسدة الحاضرة في التشيجونج.

الأجساد والمبادئ الحضارية

التشيجونج هي حركة تربية تجمع بين أساليب التنفس والتحرك والتأمل، وهي إحدى أهم الحركات الثقافية التي تطورت في الصين في الثمانينيات. ورغم أن لفظ «تشيجونج» يظهر في بعض النصوص التاريخية، فمعناه المتداول حديث جدًّا؛ إذ يدخل اللفظ إلى اللغة الصينية في سياق الصراع على الطب التقليدي الصيني في عقد الخمسينيات، حينما أُسِّست المعاهد الطبية لتدريب المعالجين على التشيجونج (هسو ١٩٩٩). شكَّل هذا الطريقة التي يترجم بها اللفظ إلى الإنجليزية عمومًا — على أنه «أسلوب تنفُّس»، على عكس المعنى الأدق وهو «ممارسة لتربية النفس». تشتمل التشيجونج على تنظيم «العالَم الداخلي» للمرء من خلال التحكم في إيقاع التنفس وتنشيط تدفقات التشي (الطاقة) داخل الجسد (تشيبر ١٩٩٣: ١٣٤).

يؤكد مؤرخ الحضارات المقارنة الفرنسي تيري زاركوني (٢٠٠٣: ٥٠) التباين بين فلسفة الشيء الغربية، وفلسفة التنفس الصينية. كما يلحظ زاركوني، العلاقة الغربية بالجسد علاقة إشكالية، مع فهم الجسد على أنه يجسد الشر أو الخطيئة، بدلًا من اعتباره وسيطًا للخبرة الفلسفية أو الروحية بالعالم. هذا الافتقار إلى الاهتمام بالجسد واضح جدًّا في علوم الاجتماع الغربية المختصة بالحركة الاجتماعية، المتأثرة بقوة بأشكال

التضاد المسيحي بين العقل والجسد، مع تركيزها على الإدراك، والمعتقدات، والمصالح. أما التشيجونج فتكشف عن نموذج معقد للتجسُّد، نموذج له دلالات مهمة للطريقة التي نفكر بها في الحركات والفعل، بدلًا من تعريف «الحركة الاجتماعية» على أنها تمثيل لفئة ما؛ فهي تهيئنا للسؤال عن «حركات الاستشفاء» التي تفعل في العالم وتحس به من خلال الجسد.

يستكشف جوزيف ألتر (١٩٩٣) نشأة حركة مبنية على تمارين جسدية ظهرت بين المصارعين في الهند في مرحلة ما بعد الاستعمار. في الحقبة الاستعمارية، عاش هؤلاء المصارعون حياة قائمة على «الأكْهارا» أو ساحة اللياقة البدنية؛ فضاء مادي وتصوري مصنوع من عناصر الطين، والهواء، والماء، والأشجار. وإذ يُوجَّه المصارعون عَبْر هذه العناصر الطبيعية، يكونون جزءًا من نظام رمزي؛ نظام يؤكد قوة أميرهم الراعي وتناغمه، وأولوية الجسد المتدفق على جمود الجسد الإنجليزي المستعمِر. غير أن قدوم الاستقلال تسبب في تراجع الأمراء، وتعامُل المصارعين على نحو متزايد مع دولة فاسدة مبتدئة ومفتقرة إلى الكفاءة في فترة ما بعد الاستعمار. وبدلًا من المحافظة على أجسامهم المتدفقة والفعالة، تنتج خبرة عالم ما بعد الاستعمار البلادة والوهن، خبرة تأخذ فيها كينوناتهم الذاتية المجسَّدة في التفكك، متحللة من فاعليتها وتماسكها وقوتها. في هذا السياق يستكشف ألتر تطور حركة بين المصارعين استجابة لتجزُّؤ ما بعد الاستعمار هذا؛ حركة مبنية من خلال ممارسة الجسد. في محاولة فهم هذه الحركة يواجه ألتر:

> يوتوبيا متصوَّرة على أساس مادي وجسماني. لا فلسفة ولا عقيدة، فقط شاعرية القوة الكامنة في الطين، والماء، والطعام، والتمارين … يواجه المصارعون قوة الدولة في أكثر مستوياتها بدائية، بجعل اللياقة البدنية شكلًا من أشكال الاحتجاج السياسي والإصلاح المدني. (١٩٩٣: ٦٤–٦٥)

تتحرز الخبرة التي يصفها من فهم الحركات على أنها اجتماع بلدة بلا نهاية.

الجسد وسيط للكينونة في العالم. ويتجلى هذا في الصين خصوصًا في التمثيلات الفنية. يؤكد جون هِي (١٩٩٤) الفرق بين التقليد الكونفوشي حيث يمثِّل الجسد بلُغة العلامة والطقس الاجتماعيين، وبين التقليد الطاوي؛ حيث يُفهم الجسد بلغة تركيزات التشي وتدفقاتها. ويمكن توضيح مقولة هِي من خلال عملَيْن فنيين شهيرين. الأول رسم لإمبراطور التشينج (انظر /http://www.allempires.com/empires/qing yongzheng.jpg).

والثاني هو واحد من أشهر أعمال الفن الطاوية، عمل فان تشيون «المسافرون عبر الجبال والجداول» (انظر http://images.google.com/imgres?imgurl=http://www.faculty.de.gcsu.edu/~dvess/ids/fap/Rox/16.jpg&imgrefurl=http://www.faculty.de.gcsu.edu/~dvess/ids/fap/taop.htm&h=211&w=300&sz=109&tbnid=gUqCYdWFV70J:&tbnh=78&tbnw=111&start=62&prev=/images%3Fq%3Dtaoism%26start%3D60%26hl%3Den%26lr%3D%26client%3Dsafari%26rls%3Den%26sa%3DN).

في الحالة الأولى، جسد الإمبراطور يكاد لا يظهر. نرى رداءً ووضعًا، يشيران إلى المكانة والمركز في النظام الاجتماعي. وفي الحالة الثانية، الناس المسافرون صغار الحجم؛ وهم على طريق، مقزَّمون بفعل العالم الطبيعي، وخصوصًا الجبال والجداول. تبيِّن اللوحة نظرة المُشاهِد، من الناس الصغار إلى الكون الكلي الذي يتجلى في شكل الجبل. ركز التقليد الكونفوشي على التنظيم المفصَّل للسلوك الاجتماعي؛ حيث يُفترض أن يكون لكل شخص مجموعة من الأدوار (زوج، زوجة، أب، ابن، ابنة، مدرس، تلميذ، وهكذا)، ولكل دور واجبات تفصيلية تؤدَّى. ويمكن فهم التقليد الطاوي جزئيًّا بوصفه رد فعل مضاد لهذا التنظيم المفصَّل، وباعتباره اهتمامًا بأساليب التربية، بحيث يستطيع الممارس أو الخبير تحقيق مكانة رفيعة من خلال القدرة السامية على الوصول إلى الطاو أو الطريق، وهو شيء لا يستطيع الوصول إليه أولئك الذين لم يمروا بهذه التربية.

ينطوي هذان التقليدان على طريقتين للكينونة في العالم «من خلال» الجسد موصوفتين في اللوحتين المشار إليهما من قبل. ويكتب جيان شو:

> يحمل الجسد الكونفوشي، من خلال الملابس والزينة التي يرتديها وأدائه في الطقوس، علامات لها معانٍ معينة. أفعال الجسد الطقوسية وحركته خلال المراسم الاجتماعية هي دلالات تعبِّر عن مراكز الفاعلين؛ ولذا فهذه العلامات قادرة على تثبيت النظام التراتبي أو التسبب في أشكال متغيرة من العلاقات الاجتماعية. وإذ يشترك الجسد الكونفوشي باستمرار في الأنشطة الاجتماعية، فهو جسد عام بقدر كبير. أما الجسد الطاوي فهو في المقابل متَّحد مع الطبيعة، عالَم مصغَّر للكون، يمكن أن يجد فيه المرء كل مصادر هذا الكون؛ ولذا يُفهم الجسد من وجهة نظر الطاويين على أنه يشتمل على وسائل التحرر والكمال الإنسانيين. ويعني اكتشاف تلك الوسائل استخدام أساليب التربية الجسدية

> التي تتغلغل في الطاقة الحية الجسمانية، وتجمع بين هذه الطاقة والطاقة الكونية، بما أن كلتيهما تنبعان من التشي ... تربية الجسد الطاوي شأن شخصي؛ يؤديها الأفراد بخصوصية وانعزال. (شو ١٩٩٩: ٩٦٩)

جسد الإمبراطور مختفٍ وراء الوسوم الاجتماعية التي تزين السطح. أما أجساد المسافرين فتطغى عليها الجبال والصخور العظيمة التي تُفهم على أنها تركيزات للتشي، حيوية الكون التي هي أهم من سطح الأجساد المغلقة. يلحظ هِي أن أهمية كلا هذين التقليدين تساعدنا على فهم غياب التمثيلات العارية في الفن الصيني. وينبهنا هذان العملان الفنيان للأبعاد الحضارية لطرائق الكينونة في العالم، وهما يؤكدان في المقام الأول أهمية مفهوم «التربية» بصفته شكلًا من أشكال الفعل. يبرز أيزنشتات (١٩٩٩) التباين بين الحضارات التوحيدية — المسيحية، واليهودية، والإسلامية — التي تمتلك جميعها ميولًا قوية نحو إعادة بناء النظم السياسية والاجتماعية، والحضارة الكونفوشية المتوجِّهة بالقدر نفسه نحو تغيير هذا العالم، ولكن بدلًا من أن يكون ذلك من خلال برنامج للتغيير عبر النظام السياسي، فهو من خلال «تركيز قوي على المسئولية الفردية وعلى التربية الخُلُقية للفرد» (١٩٩٩: ٥٢). وبينما يُبرز الفهم الكونفوشي للتربية السياق الاجتماعي، يركز الفهم الطاوي، كما يؤكد هِي، على تربية الجسد للوصول إلى الطاقة الجسمانية، ومن خلال ذلك إلى الائتلاف مع الطاقة الكونية. الجسم الكونفوشي جسم اجتماعي؛ حيث يُشكَّل المركز الاجتماعي من خلال الطقس العام. أما في حالة الطاوية فيُحقَّق الوصول إلى القوى الكونية من خلال الذهاب إلى الداخل، داخل الجسد؛ حيث الجسد الطاوي هو «جسد داخلي ينعكس على الخارج» (سو ١٩٩٩: ٩٦٩). كلتا الممارستين الكونفوشية والطاوية تبحثان عن التوازن والاتساق؛ تسعيان إلى تأكيد أن المبادئ الناظمة للعالم الدنيوي تمتثل لمبادئ العالم الكوني، وهي الدينامية التي يضعها آيزنشتات في مركز الحضارات. وفي الوقت ذاته، يؤكد هذان النمطان من الخبرة المجسَّدة التوترات داخل الحضارات، واستحالة افتراض تصورات صلبة وكلية عن التقليد (ديرليك ٢٠٠٣). وبالفعل، تشكِّل التوترات بين هذين الشكلين من أشكال التجسيد موقعًا حاسمًا من مواقع الصراع حول الخبرات الصينية الخاصة بالحداثة.

يضع آيزنشتات الحركات داخل الصين في سياق توجُّه «مادي» كونفوشي. ويقارن ما بين هذا وما بين الحركات التي نشأت في الهندوسية، والبوذية التي انبثقت منها. مثل هذه الحركات كانت روحية، متضمنة «زهدًا في العالم الدنيوي وتركيزًا على إعادة بناء الخبرة

الداخلية للمؤمن» (١٩٩٩: ١٦). غير أن مثل هذه الحركات كانت لها آثار بعيدة ليس فقط على المجال الديني، ولكن أيضًا على الأطر المؤسسية الأوسع، ومنها تنظيم الحياة السياسية والاقتصادية، بينما لم تكن مع ذلك متوجهة نحو إعادة بناء المراكز السياسية. يؤكد آيزنشتات الفارق في حالة الحركات المتوقع أن تنشأ في إطار التقليد الكونفوشي، الموسومة بتوجه «مادي» قوي، وخصوصًا الناظرة إلى الدولة والنظام السياسي لتطبيق رؤًى مثالية. ويربط آيزنشتات ما بين هذا وبين حقيقة أن حامل الموضوعات الكونفوشية الرئيس كان طبقة المتعلمين، التي كانت جماعة اجتماعية انبثقت منها النخب الفكرية والثقافية والسياسية في الصين. ونتيجة ذلك، كانت ثمة حركة سياسية لانتقاد النظام السياسي كامنة في الجماعة الاجتماعية التي شكلت النظام في الواقع. ولهذا، لم يتطور في الصين الفصل الواضح بين الدين والدولة، ولم يتطور ذلك في ثورات دينية كما حدث في أوروبا. غير أن التقليد الكونفوشي أَوْلَى اعتبارًا قويًّا للمسئولية الفردية والتربية الخُلُقية للفرد، وكما يزعم آيزنشتات، يمكن أن يصبح هذا مرتبطًا بنزعات روحية قوية على المستوى الشخصي. وبينما يركز التقليد الكونفوشي على أن تُستخدم السلطة السياسية لتحقيق التناغم بين الطاوات (الطرق)، يُبرز التقليد الطاوي ثلاثة أنماط من الطرق: الطاو الإنساني (أو الاجتماعي)، والطاو الطبيعي، والطاو العظيم. ويتضمن التقليد الطاوي النأي عن الأولوية الكونفوشية للأدوار والواجبات، بينما تتضمن فكرة التربية صورًا غير لغوية للوصول إلى المعرفة؛ إذ تشمل الأشكال المبكرة من الممارسة الطاوية التنفس والصوم وعقاقير الهلوسة، وربما التأمل (هانسن ٢٠٠٣)؛ وهي طرق للمعرفة تتعارض مع الطرق الإدراكية واللغوية.

الأجساد والثورة

خلال خمسينيات القرن العشرين ترابط عددٌ من الممارسات التقليدية للتربية الجسدية، وأطلق عليها وصف «التشيجونج» الرسمي في سياق النقاشات الأوسع عن المكانة العلمية للطب التقليدي الصيني. أبرز هذا الاعترافُ الرسمي الأساسَ العلمي والمنافع الجسدية القابلة للقياس الناتجة من الممارسات الصينية التقليدية، وأعاد في هذا السياق تعريفها على أنها ممارسات متعلقة بـ «الصحة»، أصبحت لهذا السبب غايات بحد ذاتها، مفصولة عن هدف التربية الأشمل. لكن سرعان ما صارت ممارسات الجسد هذه أسيرة تغيرات أوسع مؤثرة على موقع الجسد في الصين ما بعد الثورية.

في كتاباته الأولى، أولى ماو أهمية كبيرة لصحة الجسد وعافيته، بالنظر إلى اقتران صورة الأجساد الضعيفة والهزيلة بمقولة «رجل آسيا المريض» بوصفها رمزًا لاضمحلال الصين (سو ١٩٩٩). كان بناء جسد جديد هدفًا مركزيًّا للنظام الذي استولى على الحكم عام ١٩٤٩. والاحتفاء بالجسد العفي النشط هو موضوع متكرر في كتابات ماو؛ حيث أطلق ماو الثورة الثقافية بالسباحة في نهر اليانجتزي. كان هذا الجسد الماوي جسدًا جماهيريًّا، مكونًا على نحو متزايد من خلال الممارسة المشتركة علنًا، مع انطلاق الدولة في بناء جسد يمكن أن يخدم الاشتراكية، في المقام الأول من خلال العمل والخدمة العسكرية (برونل ١٩٩٥: ٥٨). كان ماو يرتاب ارتيابًا عميقًا في أي محاولة للانسحاب من بنائه، معتبرًا هذا محاولة إقطاعية أو نخبوية لرفض الجسد الجماهيري العفي النشط الذي كان يُبنى من خلال الاشتراكية. في صين ماو، كما يزعم شو (١٩٩٩: ٩٧١)، اختفت الأجساد الخاصة الفردية تمامًا؛ حيث صارت تربية الجسد في ظل «التأميم الجسماني» أداة لتشكيل الأمة؛ حيث أضحت التربية الخاصة في التقليد الطاوي مستوعَبة في ممارسة طقوسية وعلنية للتدريب، هادفة إلى تشكيل الجسد الجماهيري؛ حيث تختفي الذات في المجموع.

اتخذت هذه المحاولة لتقويض المجال والخبرة الخاصَّيْن طابعًا جذريًّا في الثورة الثقافية، وهي فترة امتدت بين عامي ١٩٦٦ و١٩٧٦، متضمنة صدمة عنيفة وغير قابلة للتنبؤ لعشرات الملايين من الصينيين. فُكِّكت الأسر، وعانى الملايين من التهجير الداخلي، وفُقد التوظيف مدى الحياة. واستُوردت أساليب الانتقاد من الاتحاد السوفييتي، وكانت تعني أن الأفراد يمكن أن يتعرضوا لانتقاد شرس ومستدام، يؤدي إلى العنف، أو العقاب الجسدي، أو التعذيب الذي تديره العائلة أو زملاء العمل، بينما يمكن توقع أن يكونوا هم أنفسهم بالقدر نفسه جزءًا من إدارة مثل هذا الانتقاد. لم يكن أحد تقريبًا بمأمن من احتمال تقويض عالمه. يصف عالم الاجتماع الصيني تو وي-مينج هذ الخبرة بأنها «إبادة أيديولوجية»، لم تقوض فقط أشكال التنظيم الاجتماعي، ولكن أيضًا القدرة على تشكيل علاقات بين الأشخاص: بلغ التدمير الذي شكلته الثورة الثقافية حتى أشكال الدماثة المتجلية في التعبيرات المهذبة من قبيل «صباح الخير»، أو «معذرة»، أو «شكرًا»، التي كان من اللازم إعادة تعلمها في الفترة اللاحقة (وي-مينج ١٩٩٧).

كانت هذه فترة قدوات قُدِّمت إلى السكان للاحتذاء بها. تحلل عالمة الأنثروبولوجيا، جوديث فاركوار (١٩٩٦)، حالة لي فنج، وهو عضو في جيش التحرير الشعبي، ولد

عام ١٩٤٠، ولقي حتفه في حادث في عام ١٩٦٢. في العام التالي لوفاة لي فنج، اتخذه ماو رمزًا للاقتداء، واحتُفي بِلي بوصفه نموذجًا للعمال المتجردين من ذواتهم، الذين كان من شأنهم وهم في رحلةٍ بالحافلة على سبيل المثال أن ينظفوا الحافلة، ويقرءوا الصحف على هؤلاء الذين لا يستطيعون القراءة، ويعقدوا نقاشًا سياسيًّا عن فكر ماو، ويعتنوا بالأطفال. وكما تمضي القصة، استوعب لي عمل ماو بقلبه، ودائمًا ما كان يتجاوز حصص الإنتاج. صار رمزًا للشخصية الجمعية التي تخيلتها الدولة الصينية، الاشتراكي النمطي (فاركوار ١٩٩٦) المستهدَف أن يكون نموذجًا للتقليد، والمحتفى به في الكتب، واللافتات، والأفلام. كان هدفُ لي أن يكون «ترسًا في آلة الاشتراكية». وبعد وفاته، جُعل مثالًا لما يمكن أن نسميه «الالتزام المتجرد من الذات». وبوصفه مثالًا للفضيلة، كما تلحظ فاركوار، لم يمتلك لي سيرة حياة. لم يمُت شابًّا وحسب (مثالًا للتضحية)، ولكنه لم يتزوج ولم يكن له أطفال، وهي سمات مؤثرة في الثقافة الصينية. لي، حرفيًّا، مجرَّد من ذاته. اليوم، عاد، هذه المرة في الفضاء الإلكتروني؛ حيث يمكن استكشاف حياته، مدمجة الآن في ثقافة تجارية حيث «يُمجِّد الثراء» (www.leifeng.org.cn).

شرعت الثورة الثقافية في مطاردة التقليد وتدميره. وفي خضم الثورة، أُعلن أن التشيجونج خرافة شعبية («مِيشِين» بالصينية) وحُظِرت ممارستها. لكن الفترة اللاحقة شهدت انفجارًا في ممارسة التشيجونج، مع وصول عدد الممارسين بالتأكيد إلى نحو ٥٠ مليونًا، بمنتصف ثمانينيات القرن العشرين. يفترض جيان شو (١٩٩٩) أن التوترات التي ظهرت بخصوص التشيجونج خلال هذه الفترة هي مفتاح لفهم الثقافة والمجتمع الصينيين، ليس فقط في الحقبة اللاحقة للثورة الثقافية، وأن الصراع الراهن بشأن الفولون جونج يشير إلى الأهمية المستمرة لهذه التوترات.

كيف تتذكر الأجساد

أعقبت الثورة الثقافية مباشرة فترة انفتاح، موسومة بتدفق الأسى والانتقاد إلى الحد الذي بدا عنده أن هذا يتطور إلى حركةٍ مطالِبة بالديمقراطية. في عام ١٩٧٩ تحركت الحكومة الصينية لإنهاء هذه الحركة الناشئة، مسكتة ذكرى الأحداث المروِّعة التي تضمنتها الثورة الثقافية، من خلال إقامة «نسخة مرخصة» وزَّعت اللوم بشأن ما نجم من عَقدٍ من الترويع على «عصابة الأربعة». وكما يفترض عالمَا الأنثروبولوجيا الطبية كلاينمان وكلاينمان، قطع

هذا الفعل الطريق تمامًا على إمكانية التعبير السياسي، ليس فقط عن الانتقاد، ولكن عن الأسى أيضًا. ويلحظان أن هذا الانسداد السياسي أعقبه سريعًا انسداد ثقافي أيضًا. وشهدت السنوات التالية مباشرة للثورة الثقافية ووفاة ماو عام ١٩٧٦ طفرة في الأعمال الأدبية التي تدرس موضوعات الصدمة، وكذلك مسرحيات عن أشباح عادت لتطالب بالديون؛ تعبيرات ثقافية أُنهيت منذ أواخر العام ١٩٧٨.

وفي هذه المرحلة شرع كلاينمان وكلاينمان في دراسة مستفيضة للمرض في الصين، حينما واجها انتشار حدوث أشكال معينة من المرض والمعاناة، وخصوصًا الدوار (أو الترنح)، والإرهاق، والألم. ويفترضان أن انتشار حدوث هذه الأشكال من المعاناة لم يكن صدفة، ولكن ينبغي فهمه في سياق الصدمة المرتبطة بالثورة الثقافية. ويفترضان أن الدوار يحظى بأهمية خاصة في المجتمع الصيني؛ فهو تعبير عن فقد التوازن والتناغم الأساسيين للصحة. ويتخذ الدوار أيضًا شكل الترنح، وهو خبرة الوقوع أو الخوف من الوقوع. كانت الثورة الثقافية مرحلة شهدت فقدان شرعية المؤسسات الرئيسية في المجتمع الصيني، زمنًا لم يكن من الممكن لأحد الشعور فيه بالأمان في المؤسسات الجوهرية مثل وحدات العمل الجماعي، وكتائب الإنتاج، والأخلاقية الكونفوشية، وحتى الأسرة. يفترض كلاينمان وكلاينمان (١٩٩٤) أن خبرة الحياة فيما كان بمنزلة نظام أخلاقي منهار كانت بالنسبة إلى كثير من الناس مدوِّخة حرفيًّا، خبرة يمثل فيها الدوار الشائع «تجسيد الاغتراب»؛ حيث كان الإحساس العارم بالسقوط أو الخوف القهري منه تعبيرًا عن حالات الصعود والهبوط غير القابلة للتنبؤ التي يمكن أن يعانيها المرء في سياق الثورة الثقافية. أبرزت أهميةَ الدوار بالقدر نفسه دراساتٌ أحدث بشأن المرض في الصين في سياق المطالَبات بمجتمع تحديثي سريعًا، مقترنة بخبرة تخلُّف المرء عن أقرانه في العمل، أو التعامل مع المطالب الجديدة الملقاة على عاهل النساء، أو التعامل مع الضغوط المتزايدة بفعل التنافس الاقتصادي. وفي هذا السياق، يربط بارك وهينتون ما بين الدوار وبين خبرات التنافر في الظروف التفاعلية الشخصية، والعملية، والمجتمعية، حيث يعاني المرء المحنة الخارجية في صورة فقدان اتزان داخلي (٢٠٠٢: ٢٣١). ومن وجهة نظر هؤلاء الكتَّاب أيضًا، فالدوار هو «عرَض نموذجي» في الصين:

> يحمل الدوار — وهو عرَض شائع، وإن كان يُغفَل عادة، لمتلازمات الإنهاك العصبي أو الإرهاق المزمن في الغرب — دلالة مميزة في المجتمع الصيني؛

> حيث يؤكد التقليد الطبي الصيني أهمية التوازن والتناغم باعتبارهما عنصرَي صحة لا غنى عنهما ودالَّين. فشعور المرء بالدوار (أو بالترنح؛ لا يميز المرضى الصينيون بين العرَضين) يعني أنه غير متزن، أو يعاني إعياء، أو غير مرتاح. فُهم الدوار من قِبَل مبلِّغينا على أنه تجسيد للغربة؛ أي المعنى المحسوس بتراجع الشرعية في عوالمهم المحلية. لقد كان نظام العوالم المحلية الأخلاقي المحطَّم يبعث على الدوار حرفيًّا. ومعنى شعور المرء بالدوار هو أن يعيش ذكرى الصدمة مرارًا. (كلاينمان وكلاينمان ١٩٩٤: ١٧٥)

يشير كلاينمان وكلاينمان إلى عَرضين آخرين مرتبطين بالنموذج المعرفي، وهما الإرهاق والألم. فالحدوث المنتشر للإرهاق وما يقترن به من وهن معوِّق في المرحلة التالية للثورة الثقافية، كما يزعمان، كان يدل على إنهاك المصادر الحيوية، على استنزاف الفاعلية الشخصية والجمعية الناجمين من ساعات الاجتماعات التي لا نهاية لها المنفقة على النقد. في النظرية الطبية الصينية التقليدية، تُعبر هذه الخبرات من فقدان الطاقة أو الحيوية عن فقدانٍ أو انسدادٍ في تدفق الطاقة الحيوية أو التشي. ولا يقتصر تأثير هذه المعاناة من تراجع الحيوية على علاقة الجسد بالنفس فقط، ولكنه يمتد إلى القدرة على إقامة العلاقة بالآخرين أيضًا (جوانكشي وونج). كانت أشكال «الألم» التي واجهها كلاينمان وكلاينمان في بحثهما هي في الغالب معاناة الصداع، وآلام الظهر، والتقلص، وهي خبرات فسَّراها على أنها أحاسيس بالانسحاق والضغط.

ومن وجهة نظر كلاينمان وكلاينمان، فهذه الأنماط من الألم والمعاناة البدنية شكل من أشكال الذاكرة الاجتماعية، ذاكرة معاشة من خلال الخبرة المجسدة. وفي تطوير هذا الرأي، استندا إلى عمل بول كونرتون الذي يستكشف الطرائق التي تتذكر بها المجتمعات. يشير كونرتون إلى ثلاث طرائق مهمة تُنقَل بها ذكريات المجتمعات؛ أولًا: من خلال الكتابات والنصوص الثقافية، من قبيل الكتب العظيمة أو الآثار، ثانيًا: من خلال الطقوس التذكارية التي تفهم الماضي على أنه «قصة حياة جمعية» (١٩٨٩: ٧٠)، وأخيرًا: من خلال أشكال الممارسة الجسدية. وفي تطوير هذا الرأي، يستكشف كونرتون طريقة وصف هذا النشاط الاجتماعي والثقافة ونقلهما في أشكال من التجسيد. مثلًا، وصف الأدوار الاجتماعية للرجال والنساء بالطرائق التي يمكن أن يجلس بها الرجال والنساء، أو يمشون، أو في استخدامهم اللمس والإيماء. يُعبَّر عن السلطة والرتبة من خلال هيئة الشخص، كما يحدث غالبًا حينما ننظر إلى مجموعة من الناس يتحدثون،

فنستطيع أن نلحظ مَن يمتلك سلطة ومَن لا يملكها من طريقة شَغْل الحيِّز (١٩٨٩: ٧٣). ولهذا، يُصِر كلاينمان وكلاينمان على أننا لا يمكننا أن نستكشف الحياة الاجتماعية وفقًا للتضاد بين الفردي والجمعي. وبدلًا من هذا، يفترضان أننا بحاجة إلى استكشاف الحياة الاجتماعية وفقًا لتصنيف «الخبرة»، وهو ما يُعرِّفانه على أنه «مجموعة من العمليات الاجتماعية التي تخلق معًا وسيطًا للتفاعل يتدفق للخلف وللأمام عبر الفضاءات الاجتماعية للمؤسسات والجسد-الذات» (كلاينمان وكلاينمان ١٩٩٤: ٧١٢). وفق هذا الرأي، «السؤال الكبير عن كيفية ربط الجسد بالمجتمع هو أيضًا سؤال عن المنطقة الحدية بين الذاتية والنظام الرمزي، الفاعلية والضبط الاجتماعي، الخبرة والتمثيل» (١٩٩٤: ٧٠٨). لا يفترض كلاينمان وكلاينمان ببساطة أن التحول أو التيه الاجتماعيين يُنقَلان داخل الجسد؛ فأعراض المعاناة الاجتماعية كما يفترضان هي:

> أشكال ثقافية من الخبرات المعاشة. هي ذكريات معاشة. تصل ما بين المؤسسات الاجتماعية والجسد-الذات، باعتبارهما الوسيط الجسماني-المعنوي عبر-الشخصي للعوالم المحلية ... لا تمثل الأجساد المعاد تشكيلها بفعل العمليات السياسية هذه العمليات فقط، ولكنها تحسها باعتبارها الذاكرة المعاشة للعوالم المعاد تشكيلها. (١٩٩٤: ٧١٦)

أما عالم الأنثروبولوجيا الألماني توماس أوتس فيحلل تطور التشيجونج بوصفها حركة ثقافية جماهيرية في أعقاب القمع الذي حدث عام ١٩٧٩. يبرز أوتس أبعاد «الهوس» و«الحمى»، وكلاهما مصطلحان استُخدما مرارًا في الصين لوصف المشاهد الاستثنائية المقترنة بتطورها. يفترض أوتس أن التشيجونج ينبغي فهمها باعتبارها خبرةً بذاتٍ شعورية (١٩٩٤: ١٣٠)، في سياق أُسكِت فيه الجسد. ويقتبس عن أحد الممارسين:

> شعرتُ بتيار من التشي مغادر للأرض، يرفعني عاليًا ثم يدور بي في اتجاهات مختلفة. تدربتُ ثلاثة أيام؛ ولذلك شعرت بالثقة بالذات ولم أقاومه. فجأة، دفعتني قوة للخلف؛ فتعثرت وسقطتُ على ركبتَيَّ؛ وحينئذٍ أصبحت مذعورًا. أردت أن أنهي الجلسة، ولكن قبل أن أتمكن من النهوض لف بي انفجار طاقة آخر، ودار بي دورانًا. مرارًا، حاولت أن أتوقف ولكن لم أنجح أبدًا. وحينئذٍ، للمرة الأولى في كل تلك السنوات، أصبحت أدري بحزني وصدمتي. أجهشت بالبكاء. ويا لها من راحة! (أوتس، ١٩٩٤: ١٢٧)

هذه قصة عن الجسد بوصفه وسيطًا، عن مواجهة ذاكرة مجسَّدة، عن خبرة يكون فيها الجسد ممرًّا إلى النفس. تتضمن التشيجونج تعلُّم «التنفس» — ليس باستخدام الرئتين وحسب، ولكن باستخدام الأعضاء الأخرى أيضًا، بطريقة تسمح للفاعل الإنساني بالإحساس بتدفق التشي وقوتها. وكما يزعم كونجيليم «إيقاع التنفس أحد وظائف وعينا بكوننا في العالم» (١٩٨٩: ١٦٨)؛ وهو يلعب دورًا تأسيسيًّا في «توليد الشعور وخبرته في السياق الاجتماعي» (ليون ١٩٩٤: ٨٤؛ كلاهما مقتبسان في تشين ٢٠٠٣أ: ٨–٩). وتشير نانسي تشين (١٩٩٥) إلى بُعد حاسم في تطور حركة التشيجونج؛ إذ تبرز الطبيعة الشعبية للممارسة. تشتمل تمرينات التشيجونج على تمرينات الاسترخاء التي تتنفس فيها مجموعة نقاط على امتداد الجسد، بالمعنى الحرفي، التشي التي تشكل العالم. ونتيجة ذلك يصبح الجسم «أداة إدراك» (تشين ١٩٩٥: ٣٥٨) لا تحس بالعالم وحسب، ولكنها تخلق أيضًا فضاءات خاصة في مشهد اجتماعي. من خلال التشيجونج، يصبح الممارس متصلًا بجسده:

> و من خلال نقاط الطاقة التقليدية هذه التي تربط الجسد بكونٍ خارج الأجواء الحضرية المباشرة للدولة الصينية ... تعاد صياغة الذات بصفتها كائنًا شخصيًّا بعيدًا، أو مفصولًا جسديًّا، عن الدولة ... تتجاوز صلات العقل–الجسد بمصدر قوة آخر، خاص بنظام كوني، الحدود المألوفة للدولة. (تشين ١٩٩٥: ٣٥٨)

التشيجونج جي وظهور الفولون جونج

انبثقت الفولون جونج من «حمى التشيجونج» التي بدأت في الفترة اللاحقة مباشرة لوأد حركة الديمقراطية الوليدة عام ١٩٧٩ التي انبثقت باعتبارها نقدًا للثورة الثقافية، إذ امتلأت المتنزهات بأناس يمارسون أشكالًا مختلفة من التشيجونج (أوتس ١٩٩٤). ظهر «أساتذة التشيجونج»، مالئين ملاعب كرة القدم، مع الجماهير التي أرادت أن تتعلم أساليب التشيجونج، وأن ترى أيضًا أدلة من الأحداث المشهودة، إن لم يكن معجزات. وخلال أواخر الثمانينيات ذكرت تقديرات أنه كان في الصين نحو ٦٠ مليون ممارس للتشيجونج؛ رقم مهم رمزيًّا؛ إذ يقارب عدد أعضاء الحزب الشيوعي، مع افتراض المراقبين أن قوة التشيجونج كانت آخذة في منافسة قوة الحزب ذاته. وخلال هذا العقد شكلت التشيجونج أساس أكثف شبكة في الصين من الاتحادات والمنظمات الشعبية التي لا تخضع مباشرة

لسيطرة الدولة (بالمر ٢٠٠٣: ٤٧٢)، «ربما أكبر حركة جماهيرية في الصين المعاصرة خارج سيطرة الحكومة المباشرة» (شياويانج وبني ١٩٩٤).

اتسمت الفترة التالية للثورة الثقافية ووأد حركة الديمقراطية التي تلتها ببحث في كثير من مجالات الحياة الاجتماعية والثقافية لاستعادة الصلة مع الهوية والثقافة الصينيتين، وهو تحرك شجعه الحزب الشيوعي ووجهه. حذر دنج شياوبنج من «التلويث الخارجي»، مشيرًا إلى الأفكار الأجنبية على أنها «ذباب» يجب منعه من الدخول. كان هذا التوجه المحلي رد فعل على تدمير الثقافة والتقاليد الصينية الذي حدث أثناء الثورة الصينية. مثلت الأهمية المتزايدة لحركة التشيجونج، شأنها شأن الحركات الثقافية التي تطورت خلال هذه الحقبة، إمكانية خسارة محتملة لسيطرة الدولة على العملية، على نحو أدى إلى اهتمام متزايد بتنظيم نطاق واسع من الممارسات، من الفنون إلى التشيجونج.

في هذه المرحلة الأولى، شابهت بنية الفولون جونج بصفتها تنظيمًا بنيةَ الحزب الشيوعي الصيني، عاكسة بقدر كبير متطلبات التسجيل في مستويات متنوعة، من المقاطعات إلى بكين. واتخذ هذا شكل بنية تراتبية ذات هيكل قيادة واضح ومركزي نسبيًّا، مكونًا من «محطات أساسية»، و«محطات إرشادية»، ومواقع ممارسة، تتوافق مع البنية الرأسية للحكم الجهوي والإقليمي والمحلي. ومثل الدولة الصينية تمامًا، غالبًا ما وجدت محطة بكين أو المحطة الرئيسة صعوبة في ممارسة ضبط فعال على البنية الفرعية للتراتبية، من خلال ثلاث لجان للعقيدة والمنهج، وللإمدادات والعمليات، وللدعاية. كانت هذه اللجان مسئولة عن نشر ما تطور كمبدأ، محدِّدة الأتباع ذوي القدرات الخاصة، ومنظِّمة البحث المتعلق بالجسد البشري، ومراقِبة التدريب والتعليم والممارسة في المستويات المختلفة.

وعلى الرغم من هذا الانطباع بالاندماج التراتبي، تحدِّد دراسة جيمس تونج (٢٠٠٢) التفصيلية لبنية الفولون جونج بنية مرنة نوعًا ما، حتى خلال هذه الحقبة الأولى حينما كانت الفولون جونج مسجلة رسميًّا. لم يكن للتنظيم نظام لدفع الرسوم الإلزامية، ولا وسائل مؤسسية للفصل بين الأعضاء وغير الأعضاء، ولا طقوس انضمام ولا تخريج (تونج ٢٠٠٢). ومع ذلك، فعلى مر هذه الفترة الأولى، حينما كانت مسجلة قانونيًّا، طورت الفولون جونج قدرة تنظيمية ملموسة لتلبية حاجات المشاركين الذين ازدادت أعدادهم بسرعة. في مقاطعة ووهان، مثلًا، باعت نحو ٤٫٣ ملايين نسخة من الكتب، وأكثر من ٦٨٠ ألف منتج فيديو (تونج ٢٠٠٢)، وهو ما كان يستلزم درجةً من التنظيم شبيهة بما يحظى به ناشر متوسط الحجم. وعلى مدى الفترة من عام ١٩٩٢ إلى ١٩٩٥، تحولت

الفولون جونج من حركة محلية إلى حركة قومية، بينما في أواخر عام ١٩٩٤ أبلغ لي جمعية أبحاث التشيجونج في الصين أنه كان ينفصل عن برامج التدريب لكي يتفرغ لدراسة البوذية، ولكتابة نص يمكن أن يلعب دورًا حاسمًا هكذا في توسع الحركة.

وحالَما لم تعد المنظمة مسجلة، لم يكن لها خيار منذ عام ١٩٩٧ إلا أن تتنازل عن مكاتبها، ونظامها الإداري القومي، وقيادتها. غير أن أعداد الناس الذين كانوا يمارسون الفولون جونج ظلت تتزايد بسرعة؛ ولذا صُبَّ التركيز على الاتصالات غير الرسمية، من خلال الهاتف والبيجر في البداية، وتبع ذلك الإنترنت. يصف تونج النمط الجديد بقوله:

> قُلِّصت قيادة الفولون جونج العليا إلى مجلس إدارة بلا أقسام شركاتية، بابوية دون الجهاز التنفيذي المساعِد للبابا، لجنة دائمة لمكتب سياسي دون أمانة الحزب ومجلس الدولة. أصبحت الإدارة المركزية في حدها الأدنى، وظائف قيادتها وسيطرتها معطلة، وأصبحت الاتصالات ذات الاتجاهين نادرة، بينما اكتسبت الوحدات المحلية استقلالية عقدية وتنفيذية وسياسية متزايدة. (٢٠٠٢: ٦٦٠)

وكما تذكر باتريشا ثورنتون (٢٠٠٢)، ربط الكثير من أساتذة التشيجونج الذين ظهروا في عقدَي الثمانينيات والتسعينيات من القرن العشرين مشكلات الصحة المدرَكة لأتباعهم بالمشكلات الاجتماعية، ويُفهَم ذلك بالفعل داخل منبت ثقافي يعتبر الجسد نموذجًا مصغرًا للكون، يُفهم وفق معايير توازن التدفقات، مقابل مفهوم الجسد الآلي المحدود في الثقافة الغربية الكلاسيكية. وتزعم ثورن (٢٠٠٢) أن نصوص الفولون جونج صريحة للغاية في هذا الشأن؛ إذ تقدم «تشخيصًا للدولة الصينية، يُحمِّل المسئولية الأخلاقية عن الأمراض الاجتماعية التي تتخذ شكلًا جسديًّا للدولة-الحزب، ثم تصف مسارًا للعلاج يستعدي الممارس الفرد ضد الأسس الأخلاقية للنظام» (٢٠٠٢: ٦٧٤). تفسَّر الاعتلالات والأسقام المزمنة من قبيل الاكتئاب والإرهاق وفقدان التوازن بأنها تعبيرات عن عالم فقد توازنه. ويتم التصدي على نحو صريح للتفاوتات المتزايدة التي أخذت تُنتجَ على مدار التسعينيات في المجتمع الصيني؛ إذ يقول لي إن التنافس الشديد يؤدي إلى «جروح عاطفية»، تاركًا الناس «متحسرين، ومتعبين، ومفتقرين للتوازن الذهني» عاجزين عن النوم، ومعرَّضين لكل أنواع الأسقام (لي هونج ١٩٩٩: ١٢٨–١٣٠).

جوهر كتابات لي هونججي هو واجبات الصدق والطيبة والحِلم، وبينما لا يتحدى لي بصراحة دور الحزب الشيوعي الصيني، فكتاباته تنافس بوضوح نمط ادعائه (الحزب) السلطة:

> سمة الصدق-الطيبة-الحِلم المميزة هي ميزان الكون الذي يميز الطيب من الخبيث ... وبصفتي ممارسًا، على المرء أن يتبع هذه السمة المميزة للكون لهداية ذاته بدلًا من معيار الناس العاديين! (لي هونججي ١٩٩٩)

«ميزان الكون» الذي يدعي لي الوصول إليه، ويستطيع أتباعه أن يصلوا إليه من خلال نظام تدريبات وتأمل، لا من خلال إرشاد الحزب الشيوعي، هو ما يقدم أساسًا لتدبير الحياة.

الخيال والرغبة والشفاء

تفهم التحليلات المهمة مثل تحليل ثورنتون التشيجونج على أنها تشكل مجال خبرة لا تسيطر عليه الدولة. وهذا بعد رئيسي بجلاء، لكن فهم التشيجونج من حيث الأساس بصفتها شكلًا من أشكال الفعل موجهًا ضد الدولة يعكس بقدر كبير إطارًا يضع الحركات داخل عدسة الدولة-المجتمع. ويبدو لي أن هذا النموذج من المقاومة الجسدية أو البدنية للدولة يُغفل أحد أبعاد التشيجونج المهمة، وهو بُعد معبَّر عنه تعبيرًا مميزًا في ممارسة الفولون جونج: ألا وهو الباطنية والسحر.

بدأنا هذا الفصل بقصة «جيني» التي قابلتها بعد عامها في المعتقل بفترة ليست بالطويلة. شاركَت في تظاهرات الطلبة عام ١٩٨٩، بالذهاب إلى ميدان تياناتمن في أغلب أيام الحركة، ولكنها لم تحضر بسبب التزام عائلي في اليوم التي اقتحمت فيه الدبابات. وتمكنت من مغادرة بكين، وعادت إلى استئناف دراستها حينما أعيد فتح الجامعات. لكن خلال حكيها قصتها التي أفضت إلى ممارستها الفولون جونج، لا تذكر مباشرة الوفيات العنيفة لأصدقائها في الميدان. لم تكن قصتها عما كان يحدث في تلك الفترة قصة عن صعود الحركة الديمقراطية وتدميرها، ولكن عن بحثها عن الأشكال الباطنية للمعرفة. تتحدث عن الإثارة التي أحسَّتها بصفتها طالبة تدرس منهج دراسات عليا يستكشف القدرات الخارقة، في حالة ولد من مقاطعة نائية يستطيع أن يقرأ بأذنيه (حينما توضع بجوار أذنيه ورقة مكتوبة، يستطيع أن يسمع الكلمات). تُعزِّز تطورات كهذه من فكرتها

عن العلم، ولكنها تشير في الوقت ذاته إلى حدوده، قائلة: «بعد هذا المنهج الجامعي، آمنتُ بأن القدرات الخارقة موجودة، ولكن العلم لا يملك القدرة على تفسيرها.» شرعت جيني في دراسة الكتابات الباطنية الصينية، وخصوصًا «الييجينج» (كتاب التغيرات)، متوصلة إلى النقطة التي قررت عندها أنها هي نفسها تحظى بقوى خارقة: «وصلت إلى النقطة التي تمكنتُ عندها من التنبؤ بدقة تامة بأشكال معينة من الأحداث. تنبأتُ مثلًا، بأنني سأعاني مخاضًا عسيرًا.» وتبعت ولادة طفلها الثاني اللاحقة حادثة مهددة للحياة. عوفيت في النهاية، ولكنها تصف إحساسها بأنها حبيسة:

> بعد ذلك، كنت ضائعة تمامًا. فكرت بيني وبين نفسي بأنني حتى لو كنت أستطيع التنبؤ بكل شيء، فلم يكن بإمكاني تغيير أي شيء. ما جدوى الدراسة؟ وهكذا تجاهلت هذا كله. واكتفيت بمكافحة اعتلالات صحتي. فقدت قدرتي على العمل طوال أربع سنوات.

تواصل جيني لتسرد كيف بدأ أحد أعضاء العائلة ممارسة تمرينات الفولون جونج عام ١٩٩٧، وكيف أعطاها قريبها هذا كتب هونججي. «قرأتها كلها مرتين، وحينئذٍ، فجأة أصبح لكل تساؤلاتي السابقة إجابات. في هذه الكتب! ولذا كان الأمر من وجهة نظري طبيعيًّا تمامًا. بدأت الممارسة.»

كانت ممارسات التربية في الفكر الطاوي الكلاسيكي طريقًا إلى الخلود والآلهة. وفي الصين المعاصرة، مثل هذه التمارين ليست مجرد شكل ممارسة أو نظام تمرينات صحيين. بالنسبة إلى كثيرين من الممارسين، الباطن في داخلهم، ولا سيما في حالة الفولون جونج. تشير جيني إلى أن لي هونججي يصف في الكتب حضور الكائنات الفضائية والعليا (التي هو أحدها) على الأرض، ويكتب أنه وُجد دليل على وجود مفاعل نووي في أفريقيا منذ مليوني عام، ظل يعمل لمدة ٥٠٠ ألف عام، مُظهرًا الوجود الأسبق لمثل هذه الكائنات. ويدَّعي لي في المقابلات القدرة على الارتفاع في الهواء، ويشي بأن كثيرًا من الأساتذة الآخرين لديهم قوًى مماثلة، مقدمًا على سبيل المثل الساحر ديفيد كوبرفيلد.

تُبرز أهمية الباطنية والسحر المتجلية في المقام الأول في الفولون جونج إلى أي مدى تحتوي التشيجونج على تشكيل فضاء فانتازي (شو ١٩٩٩). من وجهة نظر كثير من علماء الاجتماع، يمثل نمو التشيجونج والاهتمام الشعبي بالسحر والخوارق إحياءً للتدين والمعتقدات الشعبيين، ويمكن اعتباره تعبيرات عن اللاعقلانية والقيد الاجتماعي في سياق

التغير الاجتماعي السريع. ولكن ينبغي أن نحذر مثل هذه الروايات الوظيفية؛ فنبذ الجسد الجماهيري المنهمك في السياسة اتخذ شكل إعادة التمركز على الجسد الشخصي الفردي، المتجلي في الحركات الثقافية التي تطورت في الفترة اللاحقة للثورة الثقافية مثل «أدب الجريح»، بينما كانت الموضوعات الباطنية مقترنة اقترانًا وثيقًا بلُغة الاحتجاج المتجلية في مسرحيات الأشباح التي تطورت أيضًا في الزمن نفسه. وشهدت النقاشات الكثيفة في الصين خلال الثمانينيات عمليةً رُئي فيها أن التشيجونج تشير إلى قيود العلم الحديث ونمط العقلانية التحديثية التي جسدتها الدولة الصينية. مثلت التشيجونج، كما يفترض شو فانتازيا، مقدمة إمكانية الشفاء فيما وراء حدود العلم. وبينما زودت الناس بأدوات للتربية والتفرد، أفلتت التشيجونج من سيطرة الدولة. في هذا السياق:

> رُقيت التشيجونج من أداة طبية إلى موقع تكنولوجيا للنفس، مزودة بدرجة عالية من القوة، ومموقعة بين العلم والنزعة الباطنية. لغز التشيجونج ولغتها السحرية وطبيعتها اللاعقلانية وليس حقيقتها العلمية جعلت ممارسة التشيجونج شعبية؛ المعتقدان المرتبطان، بأنها تشفي حيث يعجِز الطب، وبأن الناس من خلال تدريب التشيجونج يمتلكون طريقًا إلى تطوير أنفسهم معنويًّا وحيويًّا، يتواطآن لإنتاج هوية ثقافية محتملة مبنية على فراغ «تقليد مفقود». ومن وجهة نظر كثير ممن يمارسون التشيجونج؛ لأن التشيجونج تحقق خيالهم الجامح، ولأن إيمانهم بالتشيجونج يشكل مَن هم، فإن التعرض للحيل السحرية لن يعني الكثير. (شو ١٩٩٩: ٩٨٥)

الذاتية والشفاء والسحر

ظهرت التشيجونج وتطوُّرها في هيئة الفولون جونج في الصين في سياق الطفرة التي شهدتها حركات الاستشفاء وممارساته. ومن تفسيرات هذه الطفرة تقديم رواية وظيفية؛ بالتحديد، ظهرت هذه الحركات في سياق الإصلاحات ذات التوجه السوقي في الصين التي فككت نظامها الصحي العام بالتدريج. ومن هنا فتطور حركات الاستشفاء هو نتاج لنهاية الرعاية الاجتماعية العامة، وخصوصًا الرعاية المجانية في المستشفيات، ويمكن فهمها بوصفها معادِلات ذرائعية لأشكال الرعاية الصحية التي كانت تُلغَى نتيجة إصلاحات السوق. لكن ثمة مشكلات مهمة في هذه المقولة. فالهوس بالتشيجونج ظهر في أوائل الثمانينيات، قبل أن يبدأ تفكيك النظام الصحي العام بفترة طويلة. لكن الأهم هو

حدوث تحول عميق في معنى الاستشفاء، لا ينحصر في البحث عن مكافئ وظيفي للنظام الصحي العام الماوي.

تحاول جوديث فاركوار (١٩٩٦) استكشاف هذا التحول بالمقابلة بين نمطين من الاستشفاء توَصِّفهما وفق مفهومي «التمثيل» و«التجسيد». ترى نموذج الاستشفاء الذي تصفه بمعايير التمثيل واضحًا في رمز لي فنج الذي ناقشناه سابقًا، الاشتراكي النمطي الذي يصلح أن يكون نموذجًا فعالًا للاستيعاب ضمن الشخص الجمعي. تبرز فاركوار أهمية نمط الذاتية المجرَّد من الذات هذا؛ حيث إن لي فنج غير متجسِّد، هو تمثيل للشخصية الجمعية المتخيَّلة من قبل الدولة الاشتراكية الصينية. وتقابل هذا بأنماط الاستشفاء الناشئة في الصين المعاصرة حيث تستعرض مثلين. في الحالة الأولى الدكتورة وونج، وهي طبيبة تعالج باللمس، مستخدمة الضغط لفتح مسارات تدفق التشي في جسد المريض، والثانية هي حالة الدكتور يونج، وهو طبيب يستخدم العِرافة، معتمدًا على «كتاب التغيرات» والمعلومات عن تاريخ ميلاد مرضاه لفهم سبب أعراض من قبيل الدوار أو الأرق. كلاهما مثالان لحركة واسعة في الصين المعاصرة تتبنى أشكالًا تقليدية للعلاج. ولكن بدلًا من افتراض أن هذا إنما يعكس غلق المستشفيات العامة، تبرز فاركوار الطريقة التي يرفض بها هذان الشكلان من الاستشفاء التعميم أو التفسيرات الجمعية، ويكتشفان بدلًا من ذلك التفسيرات الخاصة والظَّرفية، سواء من خلال الإحساس الفريد باللمس بين المريض والمعالِج، أو من خلال التشكيل الفريد لميلاد كل شخص. المهم هنا كما تفترض فاركوار هو أشكال الاستشفاء التي تنطوي على صورة معينة من النجاعة، متضمنة ما يسميه الصينيون «اللينج» أو «اللينجهوو»، وهما كلمتان شائعتان، تترجمان إلى «سحر» أو «نجاعة» (١٩٩٦: ٢٤٦). يصور هذا اللفظ مهارة الطبيب وحساسيته وسرعة استجابته التي تنبني عبر سنوات الممارسة. ينطوي نموذج الصحة الاشتراكي النمطي على أطباء قابلين للتبادل، يقدمون خدمة بالنيابة عن الدولة — اللينج مستبعدة. أما في أشكال الاستشفاء الناشئة التي تستكشفها فاركوار فاللينج مركزية: «تتراكم اللينج في موضع شخصية مجسدة. حضورها وتمددها في موضع محدد يتجلى في تدفق الحظ الطيب إلى هذا الموقع» (١٩٩٦: ٢٤٦).

تبرز فاركوار الأهمية المتزايدة لمثل هذا السحر أو «للينج» لممارسات الاستشفاء، وخصوصًا في المناطق الريفية من الصين. بدلًا من أن تفترض أن أهمية «اللينج» تنتج من الصعوبة المتزايدة في الوصول إلى الخدمة الطبية في الصين المعاصرة، تفترض أن مثل هذا السحر ينطوي على «طرائق للمعرفة والفعل». وهذه الأفكار مقنعة من جهة لأنها كانت

مرفوضة بشدة من قبل نظامٍ مستهجَن الآن، ومن جهة أخرى لأن «فاعليتها، وسحرها يربطان الناس العاديين بمصادر القوة الطبيعية» (١٩٩٦: ٢٥٢). ما يحدث هنا كما تؤكد هو خبرة بالتفريد أو «نزعة فردية تحت التأسيس». ولكنها، كما تؤكد، لا تفضي إلى نوع النزعة الفردية الذي نألفه بالمعايير الغربية، كما يتجلى في «الجسد «الكلاسيكي» المحدَّد والمنفصل الذي ينطوي عليه خيال البرجوازية (ستاليبراس ووايت ١٩٨٦)، حامل سيرة الحياة الوحيدة التي لا تتغير، الآلة الحاسبة العقلانية للوسائل الملائمة لغايات الاهتمام الذاتي» (فاركوار ١٩٩٦: ٢٥١). بدلًا من هذا، تفترض أن ممارستَي الاستشفاء هاتين، المبنية إحداهما على اللمس والاستجابة للمس، والأخرى على وضع المُعاني في وضع فريد في المكان والزمان، تؤديان إلى ما تقترح علينا أن نفكر فيه بأنه «شخصية مكثفة» لكلٍّ من المعالجين والمرضى.

التجسد والفاعلية والحركة

بينما كانت الأشكال الأصلية من التربية الذاتية الطاوية تمارَس في نطاق شخصي، اتخذت حركة التشيجونج التي ظهرت في الصين خلال الثمانينيات شكل الممارسة علانية، وهو ما ورثته عن نظام الممارسة الماوي. وبينما تتضمن الفولون جونج واحدة من أكثر الإشارات تطورًا إلى الباطن من بين ممارسات التشيجونج هذه، فكثير من أشكالها يعكس الخبرة الماوية. وهناك تماثلات واضحة بين لي هونججي المعلِّم وبين ماو جيدونج القائد: تتجلى هذه في التمثيلات البصرية للي التي تعكس نظيرتها عند ماو (النظرة الفوقية، والنظر بعين العطف إلى أتباعهما، وما إلى ذلك) (بني ٢٠٠٢). ادعى ماو قوًى خارقة كما يفعل لي. وكما ذُكِر سابقًا، عكست البنية الأصلية للفولون جونج نظيرتها لدى الحزب الشيوعي الصيني. وحينما اخترق نشطاء الفولون جونج أنظمة التليفزيون عام ٢٠٠٢ و٢٠٠٣ كانت رسالتهم هي «الفولون جونج جيدة». استجابة انعكاسية لتأكيد النظام أن الفولون جونج سيئة. وبدا أن الأفعال في ميدان تيانانمن كانت تعكس حضور الدولة: في فبراير ٢٠٠٢ حاول المحتجُّون نشر علم للفولون جونج بجوار سارية علم الصين الوطنية في مدخل الميدان، بينما حاول آخرون تعليق صورة عملاقة لوجه لي هونججي فوق صورة وجه ماو العملاقة التي تشرف على الميدان (بيري ٢٠٠١). لا يوجد نقاش نقدي أو تفسير لكتابات لي؛ ولكنها تُناقَش من أجل أن يستوعب الأتباع بمزيد من العمق المعاني المتضمَّنة، تمامًا كما كانت كتابات ماو تُدرَس بدلًا من أن تُحلَّل وتُنتقَد. وثمة اتساق واضح بين ماو

بصفته كائنًا أعلى وبين القوى التي يدعيها لي هونججي. ووفقًا لبيري، في الفترة اللاحقة للقمع الوحشي للفولون جونج، تطورت علاقة تقليدية بين الحزب الشيوعي الصيني وبين الفولون جونج. أعلن الحزب أن الفولون جونج هرطقية مقابل إعلانه نفسه أرثوذوكسيًّا، معرِّفًا الفولون جونج صراحة بأنها خصم. وهناك توازٍ مع ظهور النقابات المهنية التي تبنَّت بطرق عدة أبعادًا أساسية من النظام الصناعي كانت تعارضها، من قبيل التراتبية، والبيروقراطية. ولكن في النقابات المهنية نجد أيضًا حركة مترسخة في أشكال التضامن، وخُلُقًا مبنيًّا على العمل. بغض النظر عن سماتها شبه الطائفية التي برزت في الفترة التالية للقمع، هل يوجد نوع ما من الحركة داخل الفولون جونج؟

يؤكد فهم الفاعلية، الذي كان أكثر ما يكون تأثيرًا في نظريات الحركة الاجتماعية، القصديةَ، والتحكم المتزايد في الذات، والاستقلالية، والتحرك باتجاه الحرية (أسد ٢٠٠٣). الجسد حسب هذه الرؤية إما هامشي، وإما يجب التغلب عليه كما يفترض زاركوني. لكن في الخبرات التي استعرضناها حتى الآن، يُحقَّق النفاذ إلى العالم، وإلى الآخر، وإلى الذات، وإلى الذاكرة من خلال الجسد. نموذج «الحركة الاجتماعية» الذي يُفهَم فيه مصطلح اجتماعي بمعنى «سياسات الأعداد الكبيرة»، هو نموذج محدود الفائدة، على ما نزعم، في فهم أشكال الحركات التي ظللنا نستعرضها في هذا الفصل. ما استعرضناه حتى الآن من الأفضل فهمه بوصفه «حركة استشفاء» حافلة بالتوترات والتناقضات. نحتاج إلى وجود نوع من التجسيد الاتصالي هنا. تحكي جيني:

> حينما تمارس، تتغير الطاقة داخل نفسك، وفي الخارج، ومن حولك. وحينما يمارس أناس أكثر معًا، تعمل حقول طاقتهم معًا؛ وبذلك يكون حقل الطاقة الكلي أقوى ... كنت أمارس ذات مرة مع آلاف الأشخاص، ويمكنك الشعور بالطاقة من حولك.

من وجهة نظر لي، لا ينحصر الهدف من التربية في تغيير خبرة التجسيد في تدفق التشي، ولكنه يشمل تطوير سمات الشخص الخُلُقية. تُطوِّر كتابات لي هونججي مفهوم «الكارما» البوذي، الذي يفهمه على أنه شكل من الجوهر السلبي الأسود في الكون وداخل الجسد. ومن وجهة نظر لي، لا يقتصر هدف التمارين على أن يصبح المرء واعيًا بالتشي، ولكنه يشمل أيضًا إخراج هذه الكارما ماديًّا من الجسد؛ خبرة الألم الذي يحسه ممارِس ما، وخصوصًا في المراحل الأولى من التمرين؛ حيث يكون البقاء في وضع واحد مدة طويلة

صعبًا، تُفسَّر على أنها إخراج لمثل هذه الكارما ماديًّا. والعيش بأسلوب سيئ يعد عامل جذب يسحب هذه الكارما إلى الجسد، بينما تعني الحياة وفق المبادئ التي طورها لي في كتاباته المرتكزة إلى الصدق والطيبة والحِلم أن الممارِس أو المتربي سيستوعب طبيعة الكون ويتقدم نحو مرحلة الكائن المستنير، أو البوذا.

للطقس حضور قليل في الفولون جونج. ولعل هذا يعكس مدى تجريد الصين من الطقوس على مر القرن العشرين، بفعل تعاقب حكومات خائفة من الأنظمة الرمزية التي لا تتحكم بها. أُغلِقت المعابد في الصين في ظل حكم التشينج عام ١٩٠٠، وهو قرار استمر فيه الحزب الشيوعي. لا تشتمل الفولون جونج على طقوس انضمام، ولا طقوس للتطور من «مرتبة» في التربية إلى أخرى. أساس الفولون جونج الممارسة. لا معابد لها، كما قد نتوقع في السياق الصيني، وبدلًا من ذلك، تمارَس التمرينات على الملأ، على نحو يعكس الإرث الطاوي. ولا توجد بأي معنًى شعيرة تُفهم على أنها إعادة تشريع أو تمثيل لمحتوًى رمزي. وكما يؤكد بيرجدوف (٢٠٠٣)، المهم بصدد تمرينات الفولون جونج هو ما تحققه؛ تحديدًا إقصاء الكارما من الجسد، والنفاذ إلى تدفُّقات التشي الكونية. الفولون جونج شكل من الممارسة التقويمية لا الاعتقادية. وبهذه الصفة، تشتمل الفولون جونج على شكل أدائي من الفعل المجسَّد، يهدف إلى طرد الكارما؛ ولا يُعنَى بالتعبير الرمزي عن المعتقَد (بيرجدوف ٢٠٠٣: ٣٤١). ومن هنا، بينما نوقشَت كتابات لي، يحذر بيرجدوف عن حق من فكرة أن الناس «يؤمنون بها»، كما لو أن الإيمان مكوَّن من حالة داخلية من الفكر توجِّه الفعل (حول ظهور مفهوم «المعتقَد» وقيوده، والمشكلات المقترنة بتمييز الأرثوذكسية على الممارسة التقويمية، انظر أسد ٢٠٠٣). هذه في المقام الأول هي الحال في التقليد الطاوي؛ حيث الممارسة الجسدية التي يمكن فهمها بوصفها «ضبط نغمة» الجسد بحيث يمكنه أن يؤدي «الموسيقى السماوية» (انظر تشيبر ١٩٩٣ وخصوصًا الفصل العاشر). داخل هذا التقليد، لا يمكن الوصول إلى الحقيقة العميقة إلا من خلال الجسد، لا باعتبارها مجموعة من الافتراضات أو المسلَّمات الإدراكية (جيرادو ١٩٨٣).

عولمة التشيجونج

حدثت عولمة الفولون جونج على نحو متزامن عبر «مشاهد» أو تدفقات خبرة مختلفة (أبادوري ١٩٩٦). لثلاثة منها أهمية مميزة: المشاهد الإثنية المكوَّنة من تدفقات الناس؛

والمشاهد الفكرية، وخصوصًا مجالات تداوي العصر الجديد والحركات الدينية الجديدة؛ والمشاهد التكنولوجية، وعلى رأسها الإنترنت.

بدأت ممارسة الفولون جونج تنتشر خارج حدود الصين قبل أن يبدأ القمع، ممدِّدة النموذج الذي جرى تطويره بالفعل في الصين نفسها، مع ترحال لي هونججي، مقدِّمًا أحاديث، وموضحًا أساليبه للجماهير المكوَّنة من شبكات الجاليات الصينية في أوروبا، وأمريكا الشمالية، وأستراليا. يمكن رؤية لي، شأنه شأن غيره من أساتذة التشيجونج، على أنه رائد أعمال، يسافر لترويج منتجه. ونظرًا للتدقيق المتزايد اعتبارًا من أواسط التسعينيات، أعاد أساتذة التشيجونج توطُّنهم خارج بكين، سواء في المقاطعات أو عبر البحار. وكما تفترض تشين، شجع المنطق التجاري المحرِّك لهذه الجماعات على التوسع؛ ولهذا انتقل لي إلى نيويورك بحلول عام ١٩٩٧، قبل عامين من القمع الذي وجِّه إلى الفولون جونج.

لعبت الجاليات الصينية دورًا حاسمًا في تطوير الفولون جونج. نيويورك هي أحد أماكن تركز الجاليات الصينية الرئيسية في أمريكا الشمالية، وتؤكد دراسة ماس (١٩٩٩) للمجتمعات الصينية في الولايات المتحدة أهمية الأفهام التقليدية للصحة والمرض، وخصوصًا معنى أن الطب الغربي يركز على الأعراض (وأنه فعَّال في معالجة الحالات الحادة من المرض)، بينما الطب التقليدي الصيني أكثر نجاعة بوصفه طريقة لفهم اعتلالات الصحة المزمنة والاستجابة لها. كان الداء ودواؤه، بوصفهما من طرق المعرفة والفعل والكينونة في العالم، في صلب الطاوية منذ أن وُضع نظامها في القرن الثالث (ستريكمان ٢٠٠٢)، والنتيجة أن الممارسات والثقافات الصحية هي مميزات حاسمة للهوية الثقافية الصينية؛ حيث لا تكون الصحة مسألة إصلاح الجسد/الآلة، ولكن طريقة للكينونة في العالم. ولذلك، حينما وصل لي هونججي إلى نيويورك التحق بمجتمع شكَّله بقوة ما يسميه ما (١٩٩٩) «ثقافة الصحة» بوصفها سمة مميزة للثقافة الصينية.

الصحة من أوضح المجالات التي لا تؤدي العولمة فيها إلى التجانس، ولكن إلى أشكال جديدة من التهجين، على ما يتضح من نقد الطب الحيوي، والاستخدام المتزايد لممارسات من قبيل الوخز بالإبر والتشيجونج في معالجات السرطان، إلى حد زعم فرانك وستولبرج (٢٠٠٤) أننا نشهد «عولمة الطب الآسيوي». لا يعكس هذا فقط دراية متزايدة بقيود نموذج الطب الحيوي، ولكن أيضًا علاقة متغيرة بين المريض والمرض والمُعالِج في الغرب أيضًا: بدلًا من علاج المرض بصفته فئة (مع اختزال المريض بشدة إلى دور المراقب)،

يوجد لجوء متزايد لشخصنة المعالَجات. ومن ثم، بينما كانت الفولون جونج تُهاجَم في الصين بوصفها إقطاعية وظلامية، كانت الحركات الثقافية المهمة في الطب الغربي تسرِّع من وتيرة عولمة الممارسات الاستشفائية الآسيوية، بينما «تغرِّبها» في الوقت ذاته، على ما نشهده في كلمات خبيرة أمريكية في التشيجونج ذات تدريب صيني: «إعطاء الأفراد القوة ليقرروا ويديروا صحتهم ومصيرهم هو سر الشفاء الحق» (إيفي بوي يي تشو ٢٠٠٣). وهكذا يصبح اعتناق التشيجونج جزءًا من حركة ثقافية أوسع لـ «تمكين» الفرد.

يتكون قسم مهم من الفولون جونج في الغرب من مهاجرين صينيِّين على درجة عالية من التعليم، من القطاعين المالي والعلمي على وجه الخصوص. يعتنق كثيرون من المذكورين الفولون جونج بصفتها «تكنولوجيا الذات». «إنها أسمى بكثير جدًّا من التشيجونج» كما قالت جيل راشلين، وهي مستشارة علاقات إعلامية، «يمكن أن تساعدك التشيجونج جسديًّا، ولكنها لا تبقى معك، وتتجاوز الفولون جونج الجسد بمساعدتها إياك على الارتقاء بتفكيرك وعقليتك» («نيويورك تايمز»، ٢٩ أكتوبر ١٩٩٩). من بين العلماء والباحثين يظهر مفهوم أساسي عابر بين التشيجونج والعلم؛ حيث تُفهَم أفكار الطاوية عن الحيوية أو موسيقى السماء أو النسيم بصفتها «طاقة»، كما نشهده في كلمات طالب دكتوراه في علم المناعة: «التشيجونج مؤسسة على علم لا نفهمه بالكامل.»

انتقلت الفولون جونج إلى الغرب في الوقت الذي أضحت فيه أفكار من قبيل «طاو الفيزياء» جزءًا من ثقافة العصر الجديد الخلفية تُبرز موضوعات من قبيل وحدة كل الأشياء وتجاوز الأضداد، ثقافةٍ تركيبية تجمع بين الطاوية والبوذية والزن و«الفكر الصيني» مع «الفيزياء الجديدة» (كابرا ١٩٨٤). تزعم الحكومة الصينية أنها تدافع عن «الروح العلمية والإنجاز العلمي» حينما تهاجم الفولون جونج، موحية بأن الاهتمام بالممارسة يعكس ميراث الصين الإقطاعي، «نوعًا من اللاوعي الذي يمكن ملاحظته بقدر أكبر في كبار السن» (بيبلز ديلي، ١٨ مايو ٢٠٠٠). غير أن الخلط الراهن بين العلم والصوفية كان معناه أن توصيفات الفولون جونج باعتبارها إقطاعية ومعادية للعلم (بيبلز ديلي ٧ أغسطس ٢٠٠٢) كان لها تأثير محدود خارج الصين؛ حيث لا يثير الدهشة أن نسبة عالية من مواقع الفولون جونج موجودة على وحدات خدمة جامعية.

الإنترنت: شخص إلى شخص

تواصل الناس فيما بينهم. قالوا: «سأذهب. ماذا عنكم؟» حينئذٍ، قال آخرون «سأذهب أنا أيضًا.» ولأن الجميع يستفيدون جدًّا من التمرينات فقد شعروا

بأن من واجبهم أو مسئوليتهم حماية مبادئ الممارسة. وهكذا كان الأمر فقط بفعل الناس: أُخبرك، فتخبره، فيخبر الآخرين، وهكذا. كذلك، كان ذلك اليوم يوم أحد؛ ولذا قال الناس «حسنًا. إنه يوم أحد. أستطيع أن أذهب.» أدهشني أن أرى أناسًا كثيرين هناك؛ لأننا لم نخطط أو نُحْصِ كم يمكن أن يحضروا، قال الناس وحسب «أحب أن أحضر.» كنت سعيدة لأنه كان هناك أناس كثيرون جدًّا. فكرت «يجب أن تنتبه الحكومة: ثمة كثير من الناس هنا.»

جيني، واصفةً كيف توصَّلت إلى المشاركة
في تظاهرة يوم ٢٥ أبريل ١٩٩٩،
خارج مجمع جونجنانهاي الحكومي

يصور الإعلام الصيني الحكومي الفولون جونج وكأنها منظمة متكاملة وتراتبية تقود محاولات لقلقلة النظام العام من بعد. غير أنه بقدر ما يمكن إعادة بناء أحداث ٢٥ أبريل، تتفق هذه الأحداث بقدر أكبر مع الرواية التي قدمتها جيني. كان هدف فعل ٢٥ أبريل هو الدعوة إلى رد الاعتبار عقب نشر مقال يدين الفولون جونج، وما تلا ذلك من اعتقال نحو ٤٠ ممارسًا احتجُّوا قبل ذلك بيومين في تيانجين. هذا الشكل من أشكال الفعل الذي يلتمس من مسئولي الحكومة رد الاعتبار على المظالم الجماعية كان هو أيضًا النمط الأساسي للفعل الذي استخدمته حركة الطلاب قبل ذلك بعقد، خلال احتجاج تيانانمن (إشكريك وواسرستورم ١٩٩١؛ وانظر أيضًا ناثان ١٩٨٥). تجمَّع ممارسو الفولون جونج خارج المدخل إلى جونجنانهاي نفسه الذي دعا فيه الحرس الأحمر في ١٩٦٧ بنجاح إلى الإطاحة بالرئيس ليو شاوتشي.

أكد الكثير من مراقبي الفولون جونج على أهمية الإنترنت. غير أن وسيلة الاتصال الأساسية التي نظمت الحدث في أبريل ١٩٩٩ كانت الهاتف. وبينما يبدو واضحًا أنه كانت هناك دعوة من القادة المقيمين في بكين للممارسين لكي يتقدموا بالتماس ضد اعتقال ممارسي الفولون جونج في تيانجين، فلم تكن خطوط الاتصال رأسية أبدًا؛ إذ كان الناس من مختلف المناطق يتصل بعضهم ببعض، على نحو يشبه كثيرًا ما وصفته جيني (انظر تونج ٢٠٠٢، الذي يعيد بناء الشبكات المنخرطة في الحدث من خلال روايات منشورة رسميًّا)، ومع ذلك، ففي الفترة اللاحقة لحظر الفولون جونج، تأكدت أهمية الإنترنت لتطورها المتواصل. تسمح الإنترنت للممارسين المحتملين بتنزيل كتابات لي هونججي

دون تكلفة. يمكن للناس المحتمل أن يكونوا مهتمين أن ينزلوا ملفات فيديو مضغوطة تشرح كيفية أداء التمرينات. إذا أردت أن تعلم بأماكن جلسات التمرين ومواعيدها في حيِّك، فالإنترنت تفصِّل مواقع الممارسة وأوقاتها بالنسبة إلى مئات المدن في أوروبا وأمريكا الشمالية وآسيا (مقدمة أسماء أناس وأرقام الاتصال بهم هاتفيًّا فيما يتعلق بكل موقع ممارسة) (http://www.falundafa.org/world.htm). تجتمع شبكة الإنترنت والجاليات الصينية معًا لتفسير العولمة السريعة للحركة. وهذا واضح في حالة شارون، وهي من الناس المؤثرين في حركة الفولون جونج في هونج كونج. تعمل شارون لصالح بنك تمويل دولي، وتعلمَتْ ممارسة الفولون جونج من أختها أثناء المعيشة مع أسرتها في شيكاغو. غادرت أسرتها الصين مهاجرةً إلى الولايات المتحدة في الثمانينيات. ونزَّلت أختها كتاب لي من الإنترنت، وبدأت الممارسة في الولايات المتحدة؛ حيث بدأت شارون في الممارسة هي أيضًا قبل أن تتبوأ منصبها المالي الرفيع في هونج كونج.

تؤكد دراسة جوبين يانج للجالية الصينية الافتراضية على المدى الاستثنائي لشبكات الإنترنت الصينية، مفترضًا أن هذه الشبكات تشكل «مجالًا عامًّا يتخطى الحدود القومية» (٢٠٠٣)، مقدمًا ما يشير إليه أبَّادوري (١٩٩٦: ٣) بأنه موارد جديدة وضوابط جديدة لبناء الذوات المتخيَّلة والعوالم المتخيَّلة. والموضوعات التي نواجهها في أماكن أخرى حاضرة في خبرة الإنترنت هذه. وتعتبر ثقافة الإنترنت شخصية؛ إذ يشير المستخدمون بعضهم إلى بعض بصفة «صديق نت»، لا «مستخدم نت»، وتبرز الثقافة أبعادًا شخصية من الخبرة تتجلى مثلًا في الأهمية الاستثنائية لمجموعات الدردشة الهادفة إلى بناء صداقات، وعلاقات شخصية، وكذلك الاقتران والمواعدة. ثقافة الإنترنت هي ثقافة أفراد شخصيين أكثر مما تشكل مجالًا عامًّا أو «فواعل جمعيين».

السحر والدين والنزعة التلفيقية

تنشئ ممارسة التشيجونج علاقة بين الجسم والذاتية. ويرتبط هذا في حالة الفولون جونج بمطلب الحياة وفق واجبات الصدق والطيبة والحِلم، التي تُترجَم من حيث الأساس في علاقات شخصية. ولكن في الوقت ذاته، تجمع نصوص لي هونججي موضوعات من البوذية والطاوية وأبعادًا من ثقافة العصر الجديد من قبيل الاهتمام بـ «الطاقات»، وخبرات التحرر من الجسد، والقدرات الخارقة، والتنبؤ بالمستقبل، والارتقاء في الهواء، وما إلى ذلك. تعكس هذه الجوانب «الخارقة» الأبعاد المهمة لهوس التشيجونج في الصين في الثمانينيات؛ حيث

اعتاد أساتذة التشيجونج أن يملئوا الملاعب وأن يفتنوا الجماهير بقدراتهم مثل الارتقاء في الهواء وعرض التشي وما إلى ذلك؛ وهي أبعاد مهمة من الثقافة الشعبية الصينية.

تشير عولمة التشيجونج إلى تحول أشمل في مبادئ الدين والإيمان. ويبرز مانويل كاستلز (٢٠٠٠) التراجع الطويل المدى للتراتبية بوصفها شكلًا من أشكال التنظيم في المجتمع الشَّبَكي. بينما يؤكد عالم الاجتماع التشيلي كريستيان باركر-جوموسيو (٢٠٠٢) على تداعيات هذه العملية من حيث أنماط الأديان؛ حيث يلحظ الانحلال المؤسسي المتزايد للأديان، والأهمية المتزايدة لنزعات التلفيق الدينية-السحرية. في مثل هذه الصور الناشئة من صور السحر، التي تتراوح من الغنوصية إلى التنبؤ بالمستقبل والتنجيم، رمز الكاهن (بصفته وسيطًا بين المدنس والمقدس) غائب، بينما «الرؤية الكونية» لمثل هذه الأسحار الجديدة هي رؤية لعالم تحكمه الأرواح والطاقات. وثمة جماعتان هما الأكثر ارتباطًا بمثل هذه السحر الجديد: أولئك الذين يمتلكون خلفية علمية ويعيشون في عالم العلم والتكنولوجيا، وأولئك المنتمون إلى الجماعات الهامشية. هاتان الجماعتان تمثلان الحاملين الأساسيين للفولون جونج؛ الناس المنخرطين في العلوم والتكنولوجيا والناس الأكبر سنًّا الذين يتعاملون مع أمور الصحة.

عولمة الفولون جونج جزء من توسع أكبر لكل ما هو سحري وباطني. ويزعم باركر-جوموسيو أن هذا ينبغي فهمه في سياق التحول إلى المجتمع الشبكي. تنطوي عقلانية المجتمع الصناعي على قوانين إقصائية (التصنيف على أساس «أ» أو ليس «أ»)، وهو نمط من التنظيم يتضمن دوران البضائع والخدمات والناس مفضيًا إلى حدود مقررة بوضوح، من حيث الفضاء والأنظمة الرمزية. يفترض باركر-جوموسيو (كما فعل ماكس فيبر) أن الأشكال المؤسسية في المجتمع الصناعي هي لهذا السبب تراتبية. ويجلب التحول إلى مجتمع شبكي الأهمية المتزايدة لتدفقات الاتصال والمعلومات، متضمنًا أشكالًا من قواعد الاتصال إدراجية (وليست إقصائية)، ومتساهلة مع التنوع. ويؤدي هذا إلى أشكال من التنظيم مبنية على الخلايا والشبكات، متميزة بالواجهات والتداخلات المتعددة، ونقاط التلاقي والتقاطع. وهذا الانتقال إلى الشبكة بوصفها أساس التنظيم الاجتماعي يعني أن الحدود تتشوش، بما يُفضي إلى تحلل الحدود الواضحة من حول «الأديان».

استعرض طلال أسد ظهور مفهوم «الدين» بصفته مجالًا رمزيًّا محددًا في أوروبا خلال القرن الثامن عشر، وهو ما كان جزءًا من تحول أكبر كثيرًا يتضمن «نوعًا جديدًا من الدولة، نوعًا جديدًا من العلم، نوعًا جديدًا من الشخص القانوني والمعنوي»

(أسد ١٩٩٣: ٤٣). وكما يفترض أسد، فالتصور المفاهيمي المحدد للدين الذي ظهر ليدعي مكانة الفئة الكونية، يعكس في الواقع تحولات جوهرية في الفهم الذاتي للمسيحية الذي حدث في أوروبا على مر القرنين السابع عشر والثامن عشر، وهو فهم «يؤكد أولوية المعتقد باعتباره حالة عقلية، لا باعتبار أنه يشكل نشاطًا في العالم» (١٩٩٣: ٤٧). ونتيجة لذلك، اتخذ الدين شكل مجال محدد على نحو معترف به، بينما كان يُفهم في الوقت ذاته بوصفه كونيًّا؛ كل المجتمعات، كما كان يقال، كانت تمتلك بالتساوي مثل هذا المجال المحدد؛ ولذا فالتحولات في المسيحية الأوروبية تصلح أساسًا لنموذج كوني لـ «الدين».

يزعم باركر-جوموسيو أن كثرة الوصلات ونقاط الالتقاء تفضي إلى تحلل المجال الديني الذي ظهر في أوروبا على امتداد القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. لا يعني هذا نهاية الدين، ولكن التحلل النسبي لـ «التخوم» التي كانت تفصل في وقت سابق بين الدين وغير الدين. ويعني هذا في المجتمعات الغربية تشوش الفصل الذي كان واضحًا في وقت ما بين الدين والسحر، كما يتجلى في الأشكال الجديدة من التنسك، والبحث عن المعجزات، والأهمية المتراجعة للمؤسسات والأدوار الوسيطة كالقساوسة. ولكن بالإضافة إلى عملية إضعاف التخوم هذه، يرى باركر-جوموسيو أنه كما كان هناك «توافق انتقائي» بين القيم الأخلاقية البروتستانتية وبين الرأسمالية الصناعية (القيمة الأخلاقية للعمل، والجهد، والادخار، وما إلى ذلك)، فهناك توافق مماثل يفترضه بين الثقافات الجديدة للعلم-التكنولوجيا والأهمية المتزايدة لما يسميه «السحر الجديد» في الثقافة العالمية. اقترنت الحداثة الصناعية بانتصار نموذج العقلنة، مقابل الخرافة والمعرفة والحكم الشعبية؛ حيث انبثق العلم الحديث من تقاليد من قبيل الخيمياء والسحر (كما يتجلى في الدَّين الكبير الذي يحمله مؤسسو العلوم الحديثة مثل نيوتن للخيمياء)؛ ثم الشروع في إنكار هذه التقاليد باعتبارها غير عقلانية. كان العلم الحديث الذي تطور ذا نزعة عقلانية، مادية، ميكانيكية، وإمبريقية، ووضعية، بادئًا بإقصاء فعل الذات العارفة وخبرتها لصالح الحالة الموضوعية للمعرفة (بريجوجين وستينجرز ١٩٩٧). ويفترض باركر-جوموسيو أن العلم المعاصر متأثر بقدر متزايد بموضوعات السحر، على ما يتجلى في الافتتان بكسر القيود، والبحث عن إمكانات كانت في وقت من الأوقات تُقرَن بالسحر، من قبيل التغلب على قيود الحياة والموت. يشير علماء الجينيات مثلًا إلى الجينوم البشري بأنه «الكتاب المقدس»، «كتاب الحياة»، أو «الكأس المقدسة» مفترضين أننا نقابل في «الدي إن إيه» الخلود والإله (اسْفِيه ٢٠٠١). يقول باحث هارفارد المتخصص في علم الحشرات، إدوارد

أو ويلسون إنه بدلًا من أن نرى الدين تحل محله عقلانية العلم، فـ «العلم دين متحرر، واضح ... طريقة أخرى لإشباع النهم الديني» (ويلسون ١٩٩٧: ٧).[١]

يؤكد المختصون بالصين على تحلل مجال «الدين» في ذلك البلد؛ إذ يبرزون على وجه الخصوص فعل الدولة التي رغبت تاريخيًّا في الحد من توسع البوذية والطاوية، تحت حكم عائلات السونج (٩٦٠–١٢٧٩ ميلاديًّا) والمينج، والتشينج (١٣٦٨–١٩١١ ميلاديًّا)، وهي عملية تواصلت واشتدت في ظل النظامين القومي والشيوعي. وفي القرن العشرين، استمر هذا؛ حيث استهدف غلق المعابد وحظر المهرجانات المحلية تدمير ممارسة عبادة الأسلاف. ويفترض مؤرخو الدين الشعبي في الصين أن النجاح الواضح لهذا المشروع الذي تقوده الدولة سرَّع من ظهور «تديُّن حديث معبَّر عنه من خلال الالتزام الطوعي الفردي، ومن خلال المسارات الشخصية في الحركة» (بالمر ٢٠٠٣).

المبادئ المجسَّدة

في هذا الفصل ظللنا نحاول التعامل مع ما يصفها دارسو الصين بأنها «ربما تكون أكبر حركة جماهيرية في الصين الحديثة خارج السيطرة المباشرة للحكومة» (شياويانج وبيني ١٩٩٤). ليس في مركزها الحديث، ولكن الخبرة المجسَّدة، وأشكال الممارسة التي يكون فيها الجسد مَعْبرًا إلى الذات، وإلى الآخر. وبدلًا من أن يكون الجسد عقبة، فهو شكل من الحضور في العالم، طريق للانتقال إلى عوالم خفية من علم آخذ في العقلنة، طريق حسي وشعوري؛ حيث لا يمكن تحقيق الفهم إلا من خلال الخبرة المجسَّدة. أشكال الاستشفاء التي تأملناها تستجيب لخبرات الفقد والمعاناة والأسى المتصلة بمعاني الإعياء، المؤدية إلى أشكال من الممارسة لا تهدف إلى بناء «هويات جمعية»، بل أشكال من «شخصانية مكثفة» وما يمكننا تسميته «شخصانية جسمانية مكثفة».

انتشر هذا سريعًا على الصعيد العالمي من خلال مسارات عدة: مبادئ علاقة الشخص بالشخص سهلتها ثقافة الإنترنت؛ ثقافة الاستشفاء هي ثقافة لها صدًى مميز في الثقافة الصينية؛ بينما كان تشوش الحدود بين العلم وبين كل ما هو باطني في صورة السحر الجديد يعني تغلغلًا فعالًا لهذه الحركة بين الجماعات العلمية المتعلمة، مسرِّعًا من عولمتها. الانطباع الأقوى الذي يمتلكه غير المتخصص في الصين في محاولته فهم هذه الحركة هو البحث عن حيز خاص، وخبرة خاصة، وهو بحث يعاش من خلال فكرة «التربية» التي تنجَز من خلال شكل من الممارسة المجسَّدة التواصلية. الباطني والغريب يلعبان دورًا

مهمًّا في هذه الخبرات، ولكن ليس ضمن الفهم الغربي لـ «المعتقَد» الذي يحدِّد «الفعل». بدلًا من ذلك، يفتح الباطني والغريب مجالًا من الخيال، ربما كاشفًا في هذا الصدد عن خبرات للذاتية مماثلة لغيرها مما نستكشفه في هذا الكتاب. لا تملك حركة الاستشفاء هذه في جوهرها الفئات المنتصرة للهوية الجمعية والفواعل الرشداء، ولكن خبرات شخصية بالفقد، والتجسد، والغموض والسحر.

هوامش

(١) لا تتضح هذه النزعات في العلوم الطبيعية وحدها، ولكن في العلوم الاجتماعية أيضًا. في فرنسا، مثلًا، عام ٢٠٠١، منحت جامعة باريس المرموقة درجة دكتوراه في علم الاجتماع لأطروحة تدافع عن التنجيم بصفته علمًا اجتماعيًّا. كتب الرسالة (التي أشرف عليها ميشيل مافيسولي) واحد من أشهر مُنَجِّمي فرنسا، لا ينشر فقط عمودًا أسبوعيًّا في أكثر المجلات التليفزيونية الأسبوعية تداولًا في هذا البلد، ولكنه عمل بصفته المنجِّم الذي يشير على الرئيس الفرنسي فرانسوا ميتران («شهادة منجم تثير مخاوف العلماء»، مجلة «ساينس» ٢٩٢ (٥٥١٧) (أبريل ٢٠٠١): ٦٣٥).

الفصل الثامن

الإسلام العالمي: أهو آخِر الحداثة؟

طالما شكَّلت الأفهامَ السائدة عن الحداثة بعمقٍ نظريات التحديث، متضمنةً فكرةَ التقدم، وزيادة الحرية الفردية؛ حيث يتحرر الأفراد من قيود التقليد والمجتمع، وهي عملية تُنتِج العلمنة؛ حيث يتقلص حجم الدين، أو يصير على نحوٍ متزايد محدودًا بالحياة الشخصية والمعتقدات الخاصة. ولعل هذا الفهم بلغ ذروتَه في الخمسينيات، لكنه كان بوضوح جزءًا من الفهم الذاتي الغربي منذ عصر التنوير. وكان من المفكرين مَن تَبنَّى حركةَ التحديث مثل ماركس، ومنهم مَن تحسَّرَ على موت المجتمع مثل تونيز. كما بُني هذا الفهم الذاتي أيضًا في مقابل الآخَر؛ إذ بُنِي فهمُ ماركس للمادية التاريخية ونظريته عن التطور في مقابل ما سمَّاه «الاستبداد الشرقي» القائم في نمط الإنتاج الآسيوي، الذي قصد به أن المجتمعات الآسيوية كانت مجتمعات لا تاريخية.

وبعد قرن، نشر دانييل ليرنر كتابَه الشهير «موت المجتمع التقليدي» (١٩٥٨)؛ حيث ادَّعى أن كل المجتمعات مشتركةٌ في العبور من التقليد إلى المجتمع الحديث، وحيث يؤكد أن العملية الحاسمة الضرورية لحدوث التحديث هي خصخصةُ المعتقَد الديني. ويطور ليرنر أيضًا نظريته في إطار العلاقة بالآخَر، مركِّزًا على الشرق الأوسط والمجتمعات التي يكون فيها الإسلام دينَ الأغلبية، مدَّعيًا أن هذه المجتمعات تواجِه خيارًا قاطعًا، يعتبر «التحديث ومكة» متضادين. وبينما تطلَّعَ ماركس إلى البنية الاقتصادية ليفسر فشلَ التحديث، جادَلَ ليرنر بأنه من الممكن فهْمُ إخفاقِ مجتمعٍ ما في التحديث بإخفاقه في التحوُّل إلى العلمانية.

ووفق هذه الرؤية، كان التحديثيون علمانيين بحكم التعريف، وتبنَّى هذه الرؤية برنارد لويس، المؤرخ البريطاني، رائد دراسات الشرق الأوسط الأمريكية، الذي اعتقد أن المسار الوحيد إلى التحديث في تلك المنطقة كان هو المسار الذي اتخذته تركيا الكمالية؛ حيث فرضَتِ الدولة والجيش معًا نموذجًا للتحديث الغربي على المجتمع؛ يتجلى مثلًا في التحوُّلِ

من الحروف العربية إلى الحروف اللاتينية، وحظر ارتداء أغطية الرأس علنًا. واستحدث مثل هذا الحظرَ لاحقًا شاه إيران أيضًا.

كان لويس، المُعجَب بتركيا العلمانية، هو مَن سكَّ مصطلح «صدام الحضارات» — وإن كان قد سبق استخدامه من قِبَل المبشِّرين البروتستانت الأمريكيين في الشرق الأوسط في عشرينيات القرن العشرين (بوليبيت ٢٠٠٤) — الذي استخدمه صامويل هنتنجتون (١٩٩٦) وأشاعه. يبسط لويس مقابَلَةَ ليرنر بين مكة والتحديث، مروِّجًا مقولةً ذات طابع وظيفي؛ حيث يؤكد أن البنى الاجتماعية والأعراف التقليدية تصدَّعت، غير أن المجتمعات الإسلامية فشلت في أن تتحدَّث. وانهيارُ القديم الذي أعقبه فشلُ الجديد هو مصدرُ «سخط المسلمين» الذي يؤدي إلى «صدام الحضارات» (لويس ١٩٩٠). واضحٌ في مقولة لويس فكرةُ أن الإسلام حضارة فاشلة، لم تنجح في تحقيق الفصل بين العام والخاص، الفرد والمجتمع، الدين والثقافة، وهو الفصل الذي تَميَّزَ به الغرب العلماني. وهذا الوصف للإسلام باعتباره الآخَرَ الفاشلَ يتغلغل في أعماق الثقافة الغربية، ولا يقتصر على المحافظين السياسيين بأي حال. يصف المُنظِّرُ السياسي البريطاني لـ «المجتمع المدني العالمي»، جون كين، التاريخَ الإسلامي على أساس أنه «سعيٌ إسلامي إلى التفوُّق العالمي» (٢٠٠٣: ٤٢)، وهو سعيٌ «أحبطته» أوروبا، «تاركةً الكثيرَ من المسلمين بذاكرةٍ متطلِّعة لا تزال قويةً حتى اليوم؛ وعي حي بإنجازات الإسلام التاريخية المذهلة، مصحوب برفض قبول العالَم الحالي» (٢٠٠٣: ٤٢–٤٣).

هذا التصوُّر للتحديث شكَّلَ بعمقٍ العلاقةَ بين علماء الاجتماع وبين الحركات الإسلامية. وفي أغلب الحالات، كان يعني تجاهلَ الحركات والخبرات الإسلامية جمعاء؛ لأن معظم علماء الاجتماع فهموا الحركاتِ الاجتماعيةَ باعتبارها تحديثية؛ ومن ثَم متعلمنة بحكم التعريف. بَدَا هذا غنيًّا عن الإثبات، في حقبةٍ ما بعد استعمارية تسودها الحركاتُ والزعامات القومية والعلمانية، مثل: ناصر في مصر، وجبهة التحرير الوطني في الجزائر، وحزب البعث في سوريا والعراق، أو منظمة التحرير الفلسطينية (كيبل ١٩٩٤: ١٤). وبقي هذا الموقف حتى أزمةِ القومية العربية التي جلَّاها انتصارُ إسرائيل في حرب ١٩٦٧.

فُهِمت الحقبةُ اللاحقة لأزمةِ هذه الحركات القومية على نحوٍ واسع بمعايير «أسلمة المُخالِفين» (كيبل ١٩٩٤). يَعتبر كثيرٌ من المراقبين، ومن الفاعلين السياسيين أيضًا، أن الإسلامَ هو المعادِلُ للتعبيرات الأسبق عن القومية، الذي يحلُّ محلَّ الموضوعات العروبية المقترنة بجيل ناصر. ويفترض بول لوبك وهو يكتب من داخل منظور العملية السياسية،

أن الحركات الإسلامية «تتستر بغطاء المقاومة القومية للهيمنة الأجنبية بلا منافِس، بفضل قمعِ اليسار العلماني. والأكثر أن مثل هذا الحَراك أسهلُ من المهمة التي تواجِه اليسارَ السياسي، ما دام أنه:

> لا يحتاج المناضلون لشرح المفاهيم التأسيسية لهيجل أو ماركس أو لوك؛ فالجميع يعرفون مفردات البديل الإسلامي، الذي يفهمونه بالفعل باعتباره ثقافةً محلية ... بالاستحواذ استراتيجيًّا على غطاء القومية المناهِضة للإمبريالية، وهو خطاب كان يسيطر عليه رسميًّا القوميون العلمانيون والحركات اليسارية على نحوٍ حصري، أصبحت النزعة الإسلامية هي أكثر حركةٍ اجتماعية معادِية للنُّظُم اتساعًا ونضاليةً في العالَم. (٢٠٠٠: ١٦٠، ١٦٣)

من هذه الرؤية، يُعَدُّ الإسلام تعبيرًا عن ثقافةٍ وهويةٍ قوميتَيْن، ويعبِّر عن تفضيلٍ للأداة التقليدية لتحقيق التغيير الاجتماعي، وهي الحزب السياسي. ومن وجهة نظر مراقبين آخَرين، مع ذلك، تعني أزمةُ القومية أزمةَ إمكانيةِ التحديث ذاتها.

ولذا يشيع النظر إلى الحركات الدينية بوصفها ردَّ فعلٍ دفاعيًّا ضد العولمة، تأكيدًا للخاص ضد العام. يتضح هذا من نموذج «هوية المقاومة» الذي يصوغه مانويل كاستلز؛ إذ يجادل بأن «الله، والأمة، والأسرة والمجتمع سيقدمون نواميسَ خالدة ولا تُخرَق، سيُبنى عليها هجوم مضاد» (كاستلز ١٩٩٧: ٦٦). يردِّد هذا التحليل نموذجًا تكرَّرَ في الثقافة الغربية، وهو تحديدًا الدفاعُ عن المجتمع وثقافته ضد منطق السوق المعتدية، كما يتجلى في التقليد الرومانسي الألماني، أو علم الاجتماع التونيزي، أو في عمل كاستلز الأسبق عن المدينة العالمية (١٩٨٣)، الذي يفترض فيه أن المجتمعات المحلية ستنشئ جيوبًا دفاعيةً لحماية أنفسها من العالمية. في مقابلة كاستلز ما بين الحركات العالمية المحتملة (حقوق الإنسان، النسوية، البيئة) والحركات الدفاعية (الإثنية، والقومية، والدينية)، وجَدَ أنَّ الحركات الدفاعية مناهِضةٌ للحداثة وسلطوية؛ حيث تتخذ العلاقةُ بالمعنى شكلًا تكون فيه «غيرَ قابلةٍ للمُعالَجة ... بل يجب طاعتها واتباعها فقط» (كاستلز ٢٠٠٠: ٢٢). هذه الرؤية ردَّدَها أنطوني جيدنز الذي كتب:

> كيف تُعرِّف الأصولية؟ الأصولية تقليدٌ مولعٌ بالقتال مبدئيًّا، حبيسٌ في أنظمة الاتصال الحديثة ... الأصولية تقليدٌ يدافع عن نفسه في عالَم لم يَعُد من الممكن

> فيه الدفاع عن التقاليد بطريقة تقليدية ... الأصولية هي تقليدٌ منقًّى. (جيدنز ١٩٩٩: ٦-٧)

نواجه هنا تكرارًا للمقابلة ما بين الحداثة والتقليد، بين المجتمع والمجتمع المحلي: من وجهة نظر جيدنز هذه مقابلة بين «الكوزموبوليتانيين» و«الأصوليين».

يفترض سيدني تارو على نحوٍ مثير للاهتمام أن الإسلام نشأ في الواقع بوصفه حركةً عالمية، غير أنه استمرَّ في تقديمِ ما يُضارِع الكاريكاتير:

> جديرٌ أن نتذكر أن أقوى حركةٍ عالَمية في أوائل التسعينيات لم تكن مكوَّنةً من أنصار البيئة أو نشطاء حقوق الإنسان الغربيين المتصلين وديًّا بحركات الشعوب الأصلية في العالم الثالث، ولكن من الأصوليين الإسلاميين الراديكاليين الذين قتلوا المطربين الشعبيين وضربوا النساءَ اللاتي تجوَّلْنَ سافرات. (١٩٩٨: ٢٤٢)

الحضارات: التداخلات والحدود والحواف

مقابل هذا النموذج السائد الخاص بالمركز ومقاومته، تُبرز دراسات الحضارات المقارنة مدى تداخل الحضارات عبر المواجهات التي لا يمكن فهمها فقط، أو حتى مبدئيًّا، بمعايير الصراع والصدام. ويبرز مؤرخ الحضارات المقارنة، تيري زاركوني (٢٠٠٣)، تحديدًا مدى الأهمية التي حظي بها مثل هذا التبادل، ملاحظًا أن أول «صدام حضارات» في القرن الثالث عشر الميلادي، هو الذي اكتشف الأوروبيون من خلاله، بفضل العرب، وعبر الإسلام، التراث الإغريقي لأفلاطون وأرسطو، والكيمياء، والرياضيات، والفلك، والطب. يتجاوز مدى هذا التبادل دور الحضارة الإسلامية بصفتها مخزنًا أو ناقلًا للحضارة الإغريقية والكلاسيكية. وفي قاهرة القرن الرابع عشر، التي كانت حينئذٍ رأس المال الفكري للعالم، طور ابن خلدون الشمال أفريقي (١٣٣٣–١٤٠٦)، باستكشافه صعود مجتمعات إسلامية مختلفة واضمحلالها، أول مفهوم للتاريخ غير الديني؛ إذ مثَّل عملُه ميلاد الفهم الحديث للتاريخ. كان من شأن هذا الوعي بالعصر الحديث أن يلعب دورًا مهمًّا في ميلاد الحداثة، مثله مثل تلك الأجزاء من أوروبا التي تفاعلت بالقدر الأكبر مع الخبرة الإسلامية، على رأسها الدول-المدن الإيطالية. ويلحظ زاركوني كذلك «الشخصية» الغربية للإسلام: من الناحية الجغرافية، بفضل موقعه إزاء آسيا؛ ومن الناحية الثقافية إذ ينشأ الإسلام من تقليد

إبراهيمي وإغريقي معًا (مدين بعمق لأرسطو وللفلسفة الإغريقية، وعلى رأسها نموذجها الاستنباطي-الافتراضي الذي يشكل معمار القانون والثيولوجيا الإسلاميَّيْن). يزعم زاركوني أن أجزاءً مهمة من الخبرة الإسلامية تتطور في حضارات تخومية أو وسيطة بين الفرس، والساسانيين، والعالم التركي-الإيراني، التي كانت لها لغات هند-أوروبية، والتي تقع من الناحية الثقافية في الغرب. ويشير زاركوني أيضًا إلى الالتقاء بين الإسلام والحضارات الشرقية للصين والخبرة الهندوسية؛ حيث تتخذ نواتج هذا التلاقح في النهاية طريقها إلى الغرب. وتبقى أبعاد مهمة من الخبرة الإسلامية متأثرة بعمق بالخبرات الشرقية كذلك، من الأساس الكونفوشي والطاوي للمسلمين الصينيين، ومن الأساس الهندوسي للمسلمين الهنود والإندونيسيين، والأسس البوذية والأرواحية والشامانية للإسلام التركي؛ تلعب دورًا أساسيًّا في التقليد الصوفي الباطني للإسلام (زاركوني ٢٠٠٣). انتشرت هذه الابتكارات عبر العالم الإسلامي، من معمار الأديرة البوذية المبني من حول ساحة مركزية ليرتقي بـ «المدرسة»، إلى الأصول البوذية للجماليات الأدبية الفارسية، بينما يمزج الإيجور المسلمون في الشينجيونج في أقصى غرب الصين ما بين الطب العربي والإغريقي وبين الأسلوب الصيني للعلاج بالأعشاب. ودخلت اليوجا العالم الإسلامي في القرن الرابع عشر، مرتبطة بخبرات الترانيم والتنفس التي تطورت في الأخويَّات الصوفية الهندية، وانتشرت من خلال الممارسات الصوفية (زاركوني). تتواصل هذه التداخلات حتى الوقت الراهن، ولا تخلو من تنازع وصراع، كما في النقاشات بشأن اليوجا في مصر حاليًّا.

يطور المؤرخ الأمريكي ريتشارد بولييت رأيًا مماثلًا من خلال تقديم موضوع «الحضارة الإسلامية-المسيحية» (٢٠٠٤). ويجادل بقوة ضد فكرة صدام الحضارات، مقترحًا أن من الأفضل فهم المجتمعات ذات الأغلبية المسلمة في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا والمجتمعات ذات الأغلبية المسيحية في أوروبا الغربية وأمريكا بوصفها جزءًا من الحضارة نفسها. ويزعم أن التطور التاريخي للمسيحية والإسلام يتوازيان عن قرب ويتواصلان لدرجة أنهما يُفهَمان على النحو الأمثل بوصفهما نسختين من «نظام ديني اجتماعي» مشترك (٢٠٠٤: ١٥). ويضع أرماندو سالفاتوري الدين الذي دعا إليه محمد داخل «النمط الغربي» المستند إلى التسامي، ومختلفًا عن النسخ الآسيوية من الحضارات المحورية التي لا تقوم على فكرة المتسامي. نلقى في الإسلام التوتر المحوري بين النظام الكوني والعالم الدنيوي، مفضيًا إلى فكرة «مساءلة» الحكام أمام الله، أو شرع الله؛ وهو مصدر للاضطراب وللتوتر، ومن مسببات التغيير التاريخي. كان أتباع النبي يتفاعلون

مع الإيمان والمجتمع الجديدين، على أساس تصميم الفرد على اتباع الإله الواحد ونبيه. لم يعودوا أعضاءً في قبيلة وحسب، ولكنهم كانوا أيضًا مجتمعًا أسمى، وهو «الأمة»، مبرَّرًا بمفاهيم التسامي؛ حيث كان الجميع متساوين من حيث المبدأ، بينما نشأت في الواقع سلسلة من التراتبيات على أساس القرب من النبي (سالفاتوري ١٩٩٧: ١٨).

كان ظهور الإسلام وتطوره عملية ديناميكية، كما كان الأمر في الحركات الأخرى التي كان من شأنها أن تصير ديانات. يشير سالفاتوري إلى التوتر داخل الحركة التي أسسها النبي؛ حيث تظهر في القرآن كلمة «الله» ٢٦٩٧ مرة، وكلمة «دين» (السلوك على نحو قويم أمام الله) ٩٢ مرة، بينما يتكرر مصطلح «الإسلام» المحدد بصفته اسمًا ثمان مرات فقط. وما هو أكثر تكرارًا هو الفعل المشتق «أسلم» بمعنى «أن يسلم المرء ذاته بالتزام تام». ويتكرر الانتصار التدريجي لمصطلح «إسلام» كثيرًا فيما بعد، نتيجة العملية التاريخية المعقدة، وفي فترة أحدث كثيرًا، عاكسًا ظهور مفهوم «الدين» داخل أوروبا، في سياق ظهور العلم الحديث (أسد ١٩٩٣)؛ حيث صار التوتر «المحوري» بين هذا العالم وما بعده يصاغ مجددًا باعتبار أنه توتر بين مجالين، ديني وعلماني (سالفاتوري ١٩٩٧: ٢٤). وفي هذا السياق أيضًا تظهر الفكرة الحديثة بأن الدين يتكون من سلسلة من «المعتقدات» المشخصنة، وحيث يتطور المفهوم العام الحديث للدين بوصفه عملية تنظيم لهذه المعتقدات؛ وهو تطور في المسيحية يشكل أساس الفهم الأنثروبولوجي الحديث للدين باعتباره نظامًا رمزيًّا (أسد ١٩٩٣).

يؤكد باحثو الأديان المعاصرة الطريقة التي تماثلت فيها عمليات تحول أحدث عبر المذاهب الدينية. يلحظ عالم الأنثروبولوجيا الأمريكي روبرت هفنر (١٩٩٨) تماثلات مهمة بين التجديد الإسلامي والهندوسي وبين تجديد البروتستانتية الذي حدث في وقت مبكر في القرن العشرين. ويطوِّر عالم السياسة الفرنسي أوليفييه روي (٢٠٠٤) مقولة مشابهة؛ إذ يشير إلى العمليات الرئيسية النشطة في الإسلام المعاصر، وخصوصًا خصخصة الاعتقاد وتراجع الأشكال المعترف بها من السلطة الدينية (وهو موقف يصفه بولييت بأنه أزمة السلطة الدينية)، وهي تطورات وتوترات تتجلى بالقدر نفسه في المسيحية المعاصرة.

يمكننا أن نربط مسألة الحضارة بالنقاشات الراهنة حول العولمة، وهي النقاشات التي تركز على نحو متزايد على التدفقات العالمية، الأشكال الناشئة من السيولة، والتعقيد (أوري ٢٠٠٢)، وتداخل أشكال مختلفة من المشاهد (المشاهد الإثنية، والمشاهد المالية وما إليها). ويفترض بولييت أن عمليات الابتكار والتحول الرئيسية في الإسلام تحدث فيما يسميه «مواقف الحافة»، ليست هذه بالضرورة على الهامش الجغرافي للإسلام، ولكن في

مناطق الالتقاء بتقاليد أو حضارات أخرى. لعبت مثل هذه المناطق تاريخيًّا دورًا محوريًّا في تطور الإسلام، من جمع أحاديث محمد، ومرورًا بظهور المدارس في المناطق المتاخمة للبوذية، أو ظهور التقليد والممارسة الصوفيَّيْن؛ فيما أصبح تركيا.

شيوع جديد

الإسلام المعاصر هو مثل مدهش لما يشير إليه أوري بأنه «تعقيد عالمي»؛ شبكات تدفقات، ورموز، واتصالات، وخبرات. ويبرز آيكلمان النمو الاستثنائي المقترن بالإسلام الذي يشهده مجال عام ناشئ، مشيرًا إلى عمليات حاسمة: انتشار التعليم العالي، والأهمية المتزايدة للسفر والانتقال، وانتشار وسائل الإعلام الجديدة والقديمة عبر العالم ذي الأغلبية المسلمة وما وراءه؛ تتنوع ما بين المطبوعات والإذاعة، والتليفزيون، وأشرطة التسجيلات المرئية والمسموعة، والسي دي، والدي في دي، والإنترنت. وهذا جزء من انفجار في الثقافة الشعبية للمسلمين، من الموسيقى إلى القصص الخيالي المثير، وخصوصًا القصص الخيالي الرومانسي (لنظرة عامة، انظر أندرسون وآيكلمان ١٩٩٩؛ جول ٢٠٠٢). ويؤكد أندرسون إلى أي مدًى لا يتسق هذا مع نموذج الإعلام الجماهيري القائم على عدد صغير من المرسِلين وعدد كبير من المستقبلين، ولكنه ينطوي على لغات جديدة، وأصوات جديدة، وكذلك جماهير جديدة.

يفترض آيكلمان «أن معنًى جديدًا من معاني الشيوع آخذ في الظهور عبر الدول ذات الأغلبية المسلمة، والمجتمعات المسلمة خارجها» (٢٠٠٠). لكننا بحاجة إلى تمييز ما يحدث هنا من النماذج التي هيمنت على العلوم الاجتماعية؛ فالمقاربة الذائعة الشهرة التي طورها عالم الاجتماع الألماني يورجن هابرماس أُسست على رواية مثالية لظهور المجال العام في أوروبا، رواية تبرز تطور المقاهي ونوادي النقاش في المدن الأوروبية التي يزعم هابرماس أن التصور الحديث للمجال العام انبثق منها.

ويفترض جون أندرسون أن بإمكاننا أن نأخذ هذه الفكرة، ويقترح، بِناءً على نظرية بنديكت أندرسون (١٩٩١) عن المجتمعات المتخيَّلة، نموذجًا أقل استنادًا إلى الخصائص البنيوية للغة، ولكنه بدلًا من ذلك يقترح أن نركز على مفهوم «الرحلات الكريولية» وهو مفهوم يتيح لنا أن نتجاوز المنظمات غير الحكومية الدولية، وكذلك المجتمعات الثابتة؛ لنستكشف بدلًا من ذلك الشيوع بمعايير عمليات الانتشار، أو نطاقات الاتصال التي يدخلها الناس ويغادرونها. وهذا تحول واجهناه في أماكن أخرى: تحول عن نموذج المجتمع إلى نموذج التواصل. يحاكي هذا تحليل بيترماندافيل لما يسميه

«الإسلام العبرمحلي». تنتشر مثل هذه المجالات العامة عبر البلدان ذات الأغلبية المسلمة، وكذلك فيما بينها وبين المناطق الأوسع للأقليات المسلمة. يقدم أندرسون مثال محامٍ في الأردن يشرح أنه من خلال الإنترنت يستطيع أن يجد تعبيرًا عن الإسلام غير متاح له في مسجد حيِّه أو من الشيوخ المحليين، وهو موقف ينطبق بالقدر نفسه سواء في فيرجينيا أم هامبورج أم القاهرة (أندرسون ٢٠٠٣).

تشي هذه الروايات أننا بحاجة إلى التحرر من متضادات العالمي مقابل المحلي، أو الكوني مقابل الأصولي، وأن نتحرر من فهم مسبق للحركات الإسلامية بوصفها تقليدًا دفاعيًّا، وأن نكون مستعدين لاستكشاف إمكانية العمليات الجديدة والدينامية. ويعني هذا التفاعلَ مع عملية إعادة تشكُّل أوسع (أسد ١٩٩٦) حيث يمر الإسلام كغيره من الديانات بعملية تجرد من المؤسسات. كما يؤكد بوليبت، سلطة الزعامات الدينية الرسمية آخذة في الضعف، تماما كما نشهد في ديانات أخرى بالمثل. وتعني سلطة «العلماء» الآخذة في الاضمحلال تحولًا حاسمًا؛ حيث تُبنَى معاني الإسلام على نحو متزايد من قبل فاعلين سياسيين وحركات ثقافية أكثر مما تبنيها مؤسسات دينية (جول ٢٠٠٠). وهنا، يكتسب تحليل خبرة الحركة السلفية أهمية بالغة.

السلفية الجديدة مقابل التقليد: الخبرة السلفية

دائمًا ما تظهر حركات الإحياء والإصلاح الدينيَّيْن في سياقات تغيير واضطراب اجتماعيَّيْن وثقافيَّيْن وسياسيَّيْن أوسع، كما قد نتوقع، إلى حد أن تكون الأديان والخبرة الدينية من الطرق المهمة للكينونة في العالم، وأن تكون طرقًا مهمة تُحس من خلالها المسافة الفاصلة بين العالم وبين المتسامي. ميلاد الحداثة الأوروبية مرتبط ارتباطًا وثيقًا بالحركات الدينية؛ حيث أصبحت رؤية الخلاص المستقبلي الحاضرة في الديانة المسيحية معلمنةً من خلال الثورات الإنجليزية والفرنسية والأمريكية (وسابقتها في الثورة الألمانية ضد إسبانيا) (آيزنشتات ١٩٩٩). يفترض آيزنشتات أن الديناميات المتضمَّنة في التجديد الإسلامي مختلفة، رابطًا هذا بعمليات التوسع الجغرافي للإسلام.

توضح هالة فتاح (٢٠٠٣) أثر توسع الوهَّابية الذي أفضى إلى تشكيل المملكة العربية السعودية عام ١٩٣٢؛ من حيث حث الحركات الإسلامية الأخرى في العالم الإسلامي، وخصوصًا إحياء التقليد السلفي، الذي طالما كان له حضور ممتد، وخصوصًا في العراق. كان هذا التقليد مؤسسًا على علماء ووعاظ يدافعون عن سُنَّة «السلف الصالح»، المسلمين

الصالحين في العصر الإسلامي المبكر. تلقت هذه الحركة دفعة قوية من كتابات جمال الدين الأفغاني (١٨٣٩–١٨٩٧)، وهو عالم وفيلسوف وسياسي وُلِد في إيران وتُوُفِّيَ في تركيا، بعد أن أمضى زمنًا كبيرًا في كلٍّ من باريس وأفغانستان (كما يشي اسمه)؛ حيث أصبح مشاركًا في القتال ضد الاستعمار البريطاني. آمن الأفغاني بأن الحضارة الإسلامية مهددة تهديدًا خطيرًا من الإمبريالية الأوروبية؛ إذ اعتقد بأن الإسلام صار ضعيفًا ومتحللًا، وملوثًا بالثقافات والتقاليد المحلية. وافترض أن الرد على الاستعمار الأوروبي ينبغي أن يُبنى على إعادة الالتزام بإسلام النبي؛ ولهذا دعا إلى حركة تجديد بالعودة إلى أصول الدين. ومن وجهة نظر الأفغاني، كان أي تفسير صحيح للقرآن والحديث (الأفعال والأقوال المنسوبة إلى النبي) متوافقًا تمامًا مع العلم الحديث والتفكير العقلاني، ومن شأنه أن يشجع على المثابرة، والعمل الجاد، والاقتصاد، بما ييسر تنمية الحضارة العقلانية والرأسمالية والديمقراطية. وكان اقتناع الأفغاني الجوهري هو بأن تحديث الإسلام كان يستلزم عودة إلى أصوله. الحق أن تحديث الإسلام لا يمكن أن يحدث إلا من خلال «التأصيل» (تيرنر ٢٠٠١).

سرعان ما اتخذت هذه الحركة الدينية والثقافية طابعًا دوليًّا، وهي مثال للمشهد الإثني الذي يصفه أبَّادوري. انتشر الإصلاح الإسلامي الوهَّابي على سبيل المثل إلى سومطرة سريعًا، جلبه إلى الجزيرة الزعماء الدينيون في مكة خلال الحقبة التي احتُلَّت فيها للمرة الأولى عام ١٨٠٣. وعند عودتهم إلى سومطرة شرع هؤلاء الزعماء في تطهير الإسلام من تساهله مع العادات المحلية مثل مصارعة الديكة، وتدخين التبغ، بينما طولب الرجال بارتداء العمامة، والنساء بتغطية وجوههن على الملأ. وكما في السعودية اتخذ هذا الدفع باتجاه التنقية شكل الهجوم المسلح على القرى، وأدى إلى إضعاف البنية الاجتماعية التقليدية، في سياق تحديث المجتمع؛ حيث فتحته النخب المتطلعة إلى الخارج للتجارة (دوبين ١٩٨٣). تطورت موجة تالية من السلفية في جاوة من عام ١٩٠٠ مع الهجرة العربية إلى هذه الجزيرة. الحركات الدينية ليست دفاعية ومحلية التوجه، مقابل الكوزموبوليتانيين العالميين، ولم تبدأ التدفقات العالمية مع السفر جوًّا.

الجذور الغربية للاتجاه السلفي

مهم أن ندرك أن هذا الإسلام التحديثي لم يكن مجرد استراتيجية ضد السيطرة الغربية. يُظهر بحث نوا سالومون المهم في السودان بوضوح كيف أراد النظام الاستعماري

البريطاني من عام ١٨٩٨ إلى ١٩١٤ أن يمحو البنى الاجتماعية والثقافية ما قبل الاستعمار، مستهدفًا على وجه الخصوص الإسلام الصوفي، وشكل الحكومة المقترن به، وهو المهدية المؤسسة على قوة «المهدي». وشرعت الإدارة الاستعمارية في خلق تمييز بين الإسلام الصحيح والإسلام الباطل؛ إذ حظرت زيارة ضريح المهدي (دمرت الضريح في واقع الأمر، وبددت عظامه)، وقمعت ممارسات أخرى مقرونة بالمذهب الصوفي. رأت الإدارة البريطانية الممارسات الصوفية فظة، وهمجية، وحسية، بينما اعتبرت أن حركة الإصلاح السلفية القائمة في السودان من خلال المصريين ومساعِد الأفغاني، محمد عبده، مؤسَّسة على تفسير فقهي للنصوص. ويبين سالومون أن اللورد كرومر، حاكم مصر من ١٨٨٣ إلى ١٩٠٧، ساند بفعالية تطور الحركة السلفية بوصفها نسخة الإسلام الأكثر تكيفًا مع متطلبات التحديث. لم يسعَ تأثير الاستعمار إلى العلمنة، ولا إلى فرض المسيحية، ولكن إلى الحكم من خلال الدين:

> لم يستلزم تأسيس دولة علمانية انسحاب الدين إلى المجال الشخصي، ولكن أن يدخل الدين المجال العام بأسلوب شديد الاختلاف عما كان من قبل. فمن خلال الدين، لم يعد تأسيس القانون والحكم كما كان في الثيوقراطية المهدية، حُوِّل الدين إلى سلاح مهم للحكم النظامي. كان إضفاء الطابع الشخصي على الدين هو بالضبط ما خشيه البريطانيون؛ لأن ذلك كان يعني إسلامًا خارج سيطرتهم. وبدلًا من ذلك، حاول البريطانيون خلق جمهور إسلامي جديد ليحل محل جمهور الصوفيين والنظم الخلاصية الشعبية في السودان. (سالومون ٢٠٠٣: ٢٩)

مورس الحكم الاستعماري وإعادة تشكيل المجتمع السوداني بطرق متميزة «من خلال» الإسلام بدعم الإصلاح السلفي.

عمومًا، اتخذت الحركة السلفية شكل حركة تديُّن، ولم تهدف إلى تغيير الأنظمة السياسية. غير أن تغيرات مهمة حدثت خلال القرن العشرين أفضت إلى تأسيس النزعة الإسلامية السياسية المعاصرة. يلعب كاتبان دورًا محوريًّا، وكلاهما يوجدان في سياقات حرجة. السيد أبو الأعلى المودودي (١٩٠٣–١٩٧٩)، عالم دين إسلامي، في منطقة حيدراباد، وهي إحدى المناطق ذات الأغلبية المسلمة الأساسية في الهند، في وقت التقسيم، كتب ووعظ عما سمَّاه انحطاط المجتمع الإسلامي حينما واجهته الخبرة الهندوسية. يؤكد

المودودي أهمية الفعل السياسي، ودعا إلى إنهاء الاختلاط مع الأديان الأخرى. وكما يؤكد الكاتب التونسي عبد الوهَّاب المؤدِّب (٢٠٠٣)، يعرض المودودي تحولًا راديكاليًّا في قراءة القرآن، مقدمًا مفهوم السيادة السياسي الحديث، ومجادلًا بأن «السيادة ليست إلا لله». والعواقب هي صدع راديكالي: فهم حديث للمجال السياسي يدخل الفكر الإسلامي؛ ونتيجة ذلك، يصبح السِّياسي مُعرَّفًا على أساس المقدَّس. هذا الابتداع طوره بقدر أكبر مثقف مصري وعضو في «الإخوان المسلمين»، وهو سيد قطب (١٩٠٦–١٩٦٦). اعتبر قطب في كتاباته — فيما شعر بأنه موقف أزمة، وبالتحديد انتصار أيديولوجية ناصر القومية العربية العلمانية في مصر — أن العالم المعاصر فاسد لدرجة أنه يمثل حالة «جاهلية»، الحالة التي كان عليها العالم قبل تجلِّي الله من خلال الإسلام. وفي هذا السياق، يعيد قطب بطريقة جذرية تشكيل واحدة من البنى المفاهيمية الجوهرية للإسلام. ما قبل الوحي إلى النبي وما بعده. نُقل هذا التقسيم، وهو علامة على تحول جذري في طرائق الكينونة في العالم، من القرن السابع إلى الزمن المعاصر.

كان قطب ناظر مدرسة، مغرَّبًا، وُلد في قرية صغيرة انتهى لاحقًا إلى اعتبارها غارقة في الجهل بسبب الخرافة الشعبية. كتاباته المبكرة، مثل تلك التي كتبها الأفغاني، منغمسة في نوع من النزعة الرومانسية والحيوية التي انبثقت منها الفاشية الأوروبية. في كتابه «الإسلام والعدالة الاجتماعية» يبتدع رؤية لعالم مترابط عضويًّا، تجمعه الإرادة:

> تصدر كل المخلوقات من إرادة فاعلة شاملة مطلقة، تشكل وحدة متكاملة، كل جزء فردي في تناسُق مع سائر الأجزاء ... وهكذا إذًا، فالوجود كله وحدة تتكون من أجزاء مختلفة؛ له أصل مشترك، وتدبير وغرض مشتركان، بحكم صدوره عن الإرادة الواحدة المطلقة الكاملة. (١٩٧٠: ١٩، ٤٩)

يُبرز عزيز العظمة (١٩٩٦) الدَّيْن الذي يدين به هذا التوجه الإسلامي السياسي للثقافة والأيديولوجيات الأوروبية. لم يطور الأفغاني موضوعاته الأساسية بوصفه عالمًا دينيًّا في مدينة قُم المقدسة، ولكن في القاهرة وإسطنبول وباريس مستلهمًا بكثافة من المدرسة الرومانسية الأوروبية: رومانسية هردر الحيوية، وإرادة روسو العامة. وهو يعتمد على مفهوم الصراع من أجل البقاء، الدارويني، مفترضًا أن أي أمة لا يمكنها أن تنموَ قوية إلا بإضعاف الآخرين، وناظرًا إلى انحطاط المجتمعات على أنه نتيجة إضعافها من قبل طوائف داخلية. ولذا، كما يفترض، فحضارة العرب المسلمين الكلاسيكية أضعفتها الطوائف الباطنية، على نحو سمح بهزيمتها من قبل الحملات الصليبية والمغول، بينما

أُضعِفت الإمبراطورية العثمانية داخليًّا بفعل المُصْلِحين التغريبيين. يشير العظمة إلى التماثلات بين مفهوم الأمة العضوي الحيوي هذا ونموذج الفعل السياسي الذي ألهمه، وتطور الفاشية الأوروبية التي انبثقت من المنبت الفكري ذاته.

يتضح فضل النظرية السياسية الأوروبية بالقدر نفسه في عمل قطب؛ فهو ينظِّر دور الطليعة استنادًا إلى اللينينية. وكتاباته حافلة بالإشارات إلى القيم الصحية، وتحلل الأمم والضعف، والقيم العقيمة. وكلها تعبيرات عن افتتانه بكتابات الفاشي الفرنسي أليكسي كارل، الكاتب الذي يستشهد به مرارًا، ويقتبس منه إطار تحليل عامًّا (انظر العظمة ١٩٩٣: ٣٠). تصير «قوانين الحياة» الواجب اتباعها عند كارل شرع الله بعد تأويله وفق مصطلحات الشريعة. وكما يلحظ العظمة (١٩٩٣: ١٢) الشريعة ليست قانونًا، ولكنها مفهوم عام عن «النظام الحسن» شبيه في معناه بالنوموس أو الدارما. يعيد قطب صوغ الشريعة، مسبغًا عليها طابعًا أوروبيًّا بإدراكها على أنها قانون يجب تطبيقه، وواضعًا إياها داخل تقليد الفكر الرومانسي الأوروبي؛ حيث تصير المعادِل لـ «قوانين الحياة» (مفهوم الحيوية واليوجينية العائد إلى القرن التاسع عشر). أهمية هذا الدَّيْن للفاشية الأوروبية متجلية أيضًا في مكانة معاداة السامية في الفكر الإسلامي المعاصر، وهي بالقدر نفسه منتَج من منتجات الفكر الرومانسي اليميني الأوروبي.[١] لا ينشد قطب عودة إلى يوتوبيا ما قبل حداثية. تُظهِر كتاباته عن الوقت الذي أمضاه في أمريكا كم هو متأثر بعمق بالقوة التكنولوجية الفائقة للغرب، تمامًا مثل الأفغاني. وهو يريد أن يفصل القوة التكنولوجية من الثقافة الغربية، ويطوِّعها لخدمة التحول في النظام الاجتماعي الذي يتصوره.

يبرز مدى هذا التبادل تمامًا كم هي خرافة فكرة التطور الحضاري المنعزل. لكن هذه الخرافة مدعومة بقوة في البلدان التي شكلتها الأيديولوجيات الإسلامية. يستكشف التونسي عبد الوهَّاب المؤدِّب (٢٠٠٢) إفقاد الذاكرة الإجباري الذي يجتاح المجتمعات الإسلامية المعاصرة. ويحكي قصصًا عن طلاب الدكتوراه في الإنسانيات الذين يجهلون تمامًا درجة التداخل فيما بين الثقافات الإسلامية والغربية. ليس فقط التبادل بين العالم الإسلامي والغرب هو ما كان يتعرض للمحو من المناهج التعليمية، ولكن أيضًا قرون من التاريخ والثقافة. الشعر عن الجسم والحس والجمال، وهو أحد المنجزات الثقافية العظيمة لبغداد القرن الحادي عشر، الذي كان في يوم ما مصدر عار بالنسبة إلى الغرب، يُحرَق الآن أو يدمَّر. من أعظم القصص في الألفية الأولى «ألف ليلة وليلة»، وهي مجموعة من القصص،

كُتبت بالعربية، ومسرحها الهند، وفيها ترغب الأميرة المتزوجة حديثًا شهرزاد أن تمنع زوجها الملك (الذي يتزوج من عذراء يوميًّا ثم يقتلها حتى يتزوج مجددًا) من قتلها بتسليته بحكاية في كل أمسية. الكتاب حافل بقصص عن الخير والحكام الطغاة، والجن الطيبين والأشرار، والجنس، والعنف، والمسائل الروحية. وبينما أضيف شخصيات أثناء ترجمته إلى الفرنسية في القرن الثامن عشر، فمعظم القصص هي حكايات شعبية فارسية وهندية وعربية. ورغم اعتباره واحدًا من أهم كنوز التاريخ الإنساني، فالكتاب محظور في السعودية ومصر. يمتد فقدان الذاكرة هذا إلى التاريخ ما قبل الإسلامي أيضًا كما يتضح في تدمير تماثيل بوذا في باميان في أفغانستان، بينما في السعودية تُطمس البقايا الأثرية التي تسبق أسلمة البلد بالخرسانة على نحو منتظم (المؤدِّب ٢٠٠٣). وتأتي التمويلات السعودية للمدارس الإندونيسية مع تغييرات في المناهج، تشتمل على محو التاريخ والثقافة الإندونيسيَّيْن من المناهج المدرسية. وهنا نجد شكلًا آخر من الزمن المتجانس.

ثمة تماثلات واضحة بين النزعة الإسلامية السياسية وبين الثورة الثقافية في الصين، ظاهرة في الطريقة التي شرع فيها الحرس الأحمر في تدمير الآثار، ورغبتهم في محو ماضي الصين الكونفوشي. بخلاف كونها حركة ثقافية ترغب في إعادة تأسيس التقاليد المحلية؛ فالنزعة الإسلامية السياسية هي حركة تحديث مناهضة للتقاليد؛ فهي تريد للقانون أن يحل محل العادات (تمامًا مثل البريطانيين في السودان)، وهذا بُعد تعزَّز على مر القرن العشرين. وكان مؤسِّساه، جمال ومساعده المصري عبده، منفتحَيْن بوضوح على أبعاد أوسع من الخبرة الإسلامية، مثل الباطنية الصوفية، كما تجلى من التوافق الشديد بينهما المعبر عنه في اللغة الصوفية (ريد، في ووثناو ١٩٩٨). وكما رغبت الحركة السلفية على نحو متزايد على مر القرن العشرين في التطهر من الشوائب الثقافية، فإنها صارت على نحو متناقض أكثر اعتمادًا على المصادر الفكرية الغربية. وثمة تواز في الطريقة التي اعتنقت بها الماوية مذهبًا أوروبيًّا آخر، وهو اللينينية؛ لتحديث الصين وتطهيرها من ماضيها الكونفوشي.

المجتمع اللامدني

عاد قطب إلى مصر من الولايات المتحدة، وانضم إلى «الإخوان المسلمين». وكانت الإخوان مثالًا لمنظمة حداثية كلاسيكية، مبنية تراتبيًّا، وتعمل مثلما تعمل بيروقراطية مكوَّنة من بنية معقدة من الأفرع، والمفوضين، والتمثيل. وإذ أسسها في مصر عام ١٩٢٨ حسن البنا

لمقاومة الإمبريالية البريطانية، كانت الإخوان متأثرة بعمق بالثقافة الحداثية. كانت في البداية أقرب إلى نادي شباب، بتركيزها على الصحة واللياقة، ولكنها طوَّرت بالتدريج مجموعة متنوعة من المنظمات، وتوصلت إلى التركيز على الفعل السياسي، وعلى استخدام الدولة للتغلب على الإمبريالية البريطانية والاتصال بتراث مصر الإسلامي. وسرعان ما تمددت الإخوان إلى بلدان أخرى في الشرق الأوسط، وبقيت طوال نصف قرن هي النقطة المرجعية النموذجية المعرفية والنموذج للمشروع السياسي الإسلامي: تنظيم بيروقراطي يهدف إلى تحول اجتماعي من خلال الاستيلاء على الدولة، مازجًا بين الأنشطة الخيرية المكثفة وبين الحضور في نقابات مهنية (وأبرزها النقابات العمالية)، بالإضافة إلى التنظيم المحلي، مصحوبًا بتطوير حزب سياسي. ويلحظ فيكتوروفيتش (٢٠٠٠) أن دراسات الحركات الاجتماعية في بلدان الشرق الأوسط ركزت تركيزًا كبيرًا على الجماعات المنظمة رسميًّا، مع اتخاذ «الإخوان المسلمين» نموذجًا. ويفترض أن هذا بسبب أن الإخوان تتوافق توافقًا حميمًا مع النماذج الكلاسيكية لتنظيم الحركة الاجتماعية، التي كانت مهمة في علم اجتماع تعبئة الموارد الأمريكي، على ما يبدو أنه يؤكد مقولة ويليام جامسون (١٩٧٥) بأن نجاح الحركة يتوقف على التنظيم في المقام الأول.

أما ديانا سينجرمان فتلحظ أن مثل هذا التركيز على الجماعات المنظمة رسميًّا، المركزي بالنسبة إلى مقاربة «السياسة المستمرة» للحركات، بتركيزها على الفاعلين والقضايا «العامِّين»، وتحديد حضور الحركات من خلال «التفاعل الجمعي، العام، المتفرق» (سينجرمان ٢٠٠٤: ١٤٩) الموجَّه نحو المجال العام، له تأثير يحد من طريقة فهمنا للحركة والفعل في سياق البلدان ذات الأغلبية المسلمة. وتبين دراسة آصف بيات (١٩٩٧) لما يسميه «المجتمع اللامدني» أو سياسة «الناس اللارسميين» في الشرق الأوسط، التي تدرس العراق بعد ثورة ١٩٧٩، ومصر، الفكرة نفسها. في إيران ما بعد الثورة، بينما كان الثوريون يسيرون في الشوارع، تطورت حركات من سكان العشوائيات بين فقراء الحضر، مع استيلاء العائلات على وحدات سكنية نصف مشطبة، وتجديدهم إياها، شارعين — حينما عجزوا عن الحصول على خدمات الدولة كالإمداد بالماء — في استخدام آليات جهودهم الذاتية لشق الطرق، وفتح العيادات الصحية، وبناء المساجد والمكتبات، وفتح جمعيات استهلاكية. ومن وجهة نظر بيات، بناء على البقاء يومًا بيوم، «كانت تتشكل طريقة جديدة وأكثر استقلالية للمعيشة، وتسيير المجتمع وتنظيمه» (١٩٩٧: ٥٤). ويَلحظ اتجاهًا مماثلًا نشطًا، يرتبط بالحصول على الوظائف في الفترة ما بعد الثورية في إيران. مبدئيًّا، اتخذ الفقراء العاطلون وفاقدو الوظائف من الطبقة الوسطى

«فعلًا جمعيًّا مؤثرًا للمطالبة بالعمل، والرعاية، والتعويض» (بيات ١٩٩٧: ٥٤). وبينما أدى هذا إلى تغيير ملموس، استمرت البطالة الكثيفة والتشغيل غير الملائم. ومن هنا يلحظ بيات تحولًا في أشكال الفعل:

> بعد استنفاد الفعل الجمعي، تحول الفقراء العاطلون إلى الأسرة، والعشيرة، والأصدقاء؛ من أجل المساندة. لكن تدفَّق الكثيرون بقدر أكبر في شوارع المدن الكبيرة لتأسيس أنشطة مساعدة استقلالية، مشاركين في البيع في الشوارع، والبيع الجائل، وخدمات وصناعات الشوارع. أقاموا ظليَّات بيع، ودفعوا عربات، وبنَوْا أكشاكًا. وأضيئت المشروعات بتوصيل الكابلات إلى أبراج الكهرباء الرئيسية. وأحال تعاونهم الجمعي أرصفة الشوارع إلى أماكن تسوق ملونة ونابضة ... وهذه الأنواع من الممارسات الحضرية ليست استثنائية؛ فهي تحدث في كثير من المراكز الحضرية في العالم النامي يوميًّا. (١٩٩٧: ٥٤)

يلحظ بيات أن القاهرة في التسعينيات، مثلًا، احتوت على أكثر من ١٠٠ مجتمع من النوع الذي يصفه. وهذه الأشكال من الفعل والحركة لا تتفق إطلاقًا مع التركيز على المنظمات غير الحكومية، والاتحادات، والمنظمات التي صارت مهيمنة للغاية في دراسات «المجتمع المدني». فهذه الدراسات تُعلي من شأن الاتحادات في المجتمع المدني؛ ونتيجة ذلك «تميل إلى التهوين أو الإغفال تمامًا للمجموعات الكاسحة من الأنشطة غير المؤسسية والهجينة التي هيمنت على السياسة في المناطق الحضرية في كثير من البلدان النامية.» (بيات ١٩٩٧: ٥٥) ما نواجهه هنا ليس التنظيم، ولكنه أشكال من الحضور المشترك المجسَّد ناجم عن الوجود في الشوارع ذاتها أو شغل المماشي ذاتها.

تُكرِّر دراسة كوينتان فيكتوروفيتش (٢٠٠٠) للحركة السلفية في الأردن موضوعات مثيلة. بينما مرت «الإخوان المسلمون» بتراجع بطيء، مرت الحركة السلفية بنمو ملموس منذ الستينيات. وباعتبارها شكلًا من أشكال الحراك كامنًا في شبكات غير رسمية، تبرز دراسة فيكتوروفيتش مدى انتشار السلفية من خلال التحوُّل الشخصي المعلَن عنه من خلال الشبكات الشخصية. بذلك المعنى، فبنية الحركة السلفية لا ممركزة، ومتشظية، تتطور من خلال الشبكات السائلة أو العلاقات الشخصية، بلا تراتبية أو تنظيم رسميَّيْن، ومبنية بدلًا من ذلك على أساس تكتلات متداخلة حول مُعلِّمين مختلفين يؤدون دور نقاط الاتصال في الشبكات. وبينما يتفاوت المعلمون المختلفون بوضوح في المكانة والقوة

التي يحظَوْن بهما، فما من مُعلِّم يستطيع أن يتحدث «بالنيابة» عن الحركة؛ لأنه بينما توجد حركة، فهي ليست حركة تفعل بأسلوب جمعي عبر الأفراد. ثقافة الحركة السلفية هي ثقافة تركز على الدراسة والبحث الشخصيَّيْن، البحث عن معلِّم، وتكرار المحاضرات لمعلمين مختلفين؛ للعثور على أولئك الذين يحللون مسائل يعتبرها الطالب مهمة. يفترض فيكتوروفيتش أن هذه البنية هي نتيجة «الخيار الاستراتيجي المستنير بتقويمات عن الفاعلية التكتيكية للمنظمات الرسمية» (٢٠٠٠: ٢٣٦). غير أن هذا النمط يبدو لي أنه يشير إلى تحولات أهم في مبادئ الخبرة، تتجلى بمجرد أن نتعامل مع أهم حركة عالمية داخل الإسلام، وهي حركة التدين الشخصي.

هوامش

(١) تقدم الصفحة الرئيسية لحماس نسخة من «بروتوكولات حكماء صهيون»، وهي وثيقة الغرض منها كشف المؤامرة اليهودية للسيطرة على العالم، كتبتها الشرطة السرية في روسيا القيصرية. لمزيد من المعلومات عن العلاقة بين معاداة السامية والإسلامية، انظر فيفيوركا ٢٠٠٥ب.

الفصل التاسع

التشكيلات الإسلامية للذات

تُبرِز دراسات الحركات الإسلامية المعاصرة لحظتين: يشير كيبل إلى فترة أولى تبلغ الذروة مع الثورة الإيرانية عام ١٩٧٩، مركِّزًا على الحشود الجماهيرية، والنضالية الإسلامية، والبحث عن هوية إسلامية جمعية، تبعتها ما يسميها فترةَ «الأسلمة من أسفل». وبينما تنبِّهُنا استعارةُ «من أعلى» و«من أسفل» إلى تحوُّلٍ في النموذج المعرفي، فهي خادعة؛ إذ توحي باتجاهين على امتدادِ مسار «إعادة الأسلمة» نفسه. يلحظ بيات (٢٠٠٢) تحولًا مماثلًا من أشكال الفعل الأسبق التي تركِّز على كيان سياسي إسلامي إلى أشكال الفعل الناشئة التي تُبرِز التديُّنَ الشخصي والأخلاق. ومن وجهة نظره، فهذه الحركات الجديدة القائمة على ممارسات التديُّن تتضمن «تنحيفَ السياسة». في مقابل ذلك، تفترض عالمة الاجتماع التركية نيلوفر جول أن مثل تلك التحولات في مبادئ الفعل تنطوي على تركيزٍ على ما تسمِّيه «التشكيلات الإسلامية للذات والسياسة الجزئية المقترنة بها». وهي تُبرِز أساليبَ اللغة، والخبرةَ الجسمانية، والممارساتِ المكانية (جول ٢٠٠٢: ١٧٤)، التي تفترض أنها تكشف عن خيالات اجتماعية جديدة تحوِّل المجالَ العام إلى سياقٍ غير غربي. هذا التضادُ السافر في أُطُر التفسير مركزيٌّ حينما تُحلَّل الحركات الإسلامية في سياق العولمة. وهو على المحك، خصوصًا في واحدة من أهم هذه الحركات، وهي ممارسة ارتداء الحجاب. ويجابهنا الاشتباك مع هذا بأسئلة عن التجسد، والخبرة والفعل الجسمانيَّيْن، وبطبيعة الخبرة العامة. في هذا الصدد، تُثار الأسئلةُ عن عالَمية الغرب، وعن الفاعل المستقل، وعن نموذج الحرية الذي يُبنَى فيه هذا؛ مما ينصرف إلى صلب طريقة تفكيرنا في الحركات.

الحجاب: المقاومة والتقليد والحداثة؟

توجد ممارسة ارتداء الحجاب في مجتمعات كثيرة، متخذةً معانِيَ مختلفة، من ممارسة القوة في الصين إلى انكشاف الفقراء، إلى النظرة إلى الآخَر في اليمن (انظر الجندي ١٩٩٩ لنظرة عامة). طالما كان الحجاب وعلاقته بمنزلة النساء في المجتمع علامةً حاسمة على العلاقة بين المجتمعات ذات الأغلبية المسلمة وبين الحداثة. وفيما يخص علمنةَ الأنظمة وتحديثها وتغريبها، كان الحجاب علامةً على التخلف والعجز عن التحديث. في تركيا، حظرت الحكومة الكمالية التحديثية في عشرينيات القرن العشرين الطربوشَ التقليديَّ الذي كان الرجال يرتدونه، والبرقعَ الذي كانت النساء يرتدينه؛ اعتبرتهما رمزَيْن للتخلُّف العثماني، وحاولت استحداثَ قبعةٍ من القش للرجال وبونيه للنساء. تركيا من البلدان القليلة التي تُصدر تشريعات بشأن أردية الرأس المناسبة للرجال، باستحداثها القبعة الأوروبية بديلًا من الطربوش. وبطريقة مماثلة في إيران، أُعلِن أن الحجابَ غيرُ قانوني عام ١٩٣٦، واستحدَثَ النظامُ التحديثي السلطوي القبعةَ البهلوية عام ١٩٢٧ (شبيهة بالقبعة العسكرية الفرنسية). واصَلَ الحظر الكمالي للطربوش التقليدي ممارساتٍ تشريعيةً سابقة من الحقبة العثمانية، حينما كانت الفرامانات تُصدَر مقررة قواعد ملابس النساء في المجال العام (جول ١٩٩٦: ٧٢). ولم تشنَّ المعركةَ ضد الحجاب الدولُ التحديثية السلطوية وحدها. في مصر عام ١٩٢٣ شنت حركةٌ من نساءِ الطبقة العليا، منخرطةٌ في الكفاح الوطني ضد القوة الاستعمارية البريطانية، حركةً ضد الحجاب. ومن وجهة نظر هدى شعراوي، مؤسِّسةِ الاتحاد النسائي المصري في العشرينيات، ترافقت القومية والعلمانية وفتح المجال العام أمام النساء جميعًا مع الصراع ضد النقاب. وكان نجاح هذه الحركة بمكان، حتى إن ملابس نساء الطبقة الوسطى في القاهرة والمراكز الحضرية في معظم القرن العشرين كانت غربية (ماكليود ١٩٩٢).

تقول نيلوفر جول (١٩٩٦) إن ما هو على المحك هنا أكثر من مجرد رمز للتحديث الغربي. كانت الحكومة الكمالية في تركيا تهدف إلى تحوُّل ثقافي جذري يشكِّل الذاتية المتجسِّدة هي أيضًا. ربما لم يكن استحداثُ قبعةِ القش والبونيه ناجحًا، لكن الإصلاحات الكمالية لم تنظر إلى استحداث القبعات والبونيهات فقط، ولكنها شملت أيضًا فكرة الأزياء ذاتها، التي هي — كما أكَّدَ عالِمُ الاجتماع الألماني جورج سيمل في بداية القرن العشرين — احتفاءٌ بالجديد، بالتغيير، باللحظي. وترافق مع هذا تحوُّل في التجسد، في طرائق الكينونة في العالم، مرتبطًا خصوصًا مع الاستخدام الشائع للكورسيه (المشد النسوي للخصر).

تؤكِّد نورا سني التحوُّلَ في أشكال اللباس المرتبطة بأنماط أجساد الحقبة العثمانية، الطرية، والمنحنية، والمستديرة، والممتلئة المقترنة بالأرائك والجسد المسترخي، التي حل محلَّها في وقت قصير جسدٌ جديد، فارع، ونحيف، وطويل، مع إبراز الطول باستخدام حزام على الوسط، الذي صار الآن أنحل، وإبرازه بقدر أكبر بحملِ مِظلَّة طويلة عموديًّا قريبًا من الجسد (سني ١٩٩٥). لكن لم تكن واضحةً بعدُ كيفيةُ الكينونة في العالم والتواصل بهذا الجسد؛ تقتبس جول من مشارِكةٍ في رقصة في أوائل الثلاثينيات في العاصمة التركية أنقرة: «لا يعرف أحدٌ بعدُ طريقةَ السلوك، ولا طريقةَ الخروج، ولا طريقةَ الرقص، ولا ما يفعله بعينَيْه، ويدَيْه، ورأسه» (جول ١٩٩٦: ٦٦). كان هذا مطمورًا بمسائل الطبقة والجغرافيا. تبنَّتِ النخبُ التغريبية أشكالًا حديثة من اللباس والتجسيد، بينما استمرت النساء في المناطق الريفية في ممارسة ارتداء الطُّرَح، وبدا أن مسألة الطُّرَح تصاغ في إطارِ جدلٍ أوسع عن العلاقة بين التقليد والتحديث، والدين والعلمنة، والمدينة والأقاليم، والنخب والطبقات الشعبية. غير أن مسألة الحجاب عاودت الظهور منذ الثمانينيات، في تركيا كما في بلدان أخرى، أساسها الاجتماعي حضري، لا ريفي، مكوَّن من شابَّات مهنيَّات، وطالبات جامعيات. في عام ١٩٩٩، أُخْرِجت نوراي كانان بزيرجان، وهي امرأة في الثالثة والعشرين، من قِبل الشرطة من امتحانٍ في جامعة تركية مرموقة، واتُّهِمت بـ «تعطيل تعليم الآخرين»؛ إذ كانت قد حضرت امتحانًا نهائيًّا وهي مرتديةٌ طرحةً إسلامية رفضت خلعها؛ فحُوكِمت، وأُدِينت، وحُكِمَ عليها بالسجن ستة أشهر، وهي العقوبة التي عُدِّلت لاحقًا إلى غرامة. أدى تأثيرُ هذا الحدث إلى مقاطعةٍ للامتحانات، مع تشابُهاتٍ للتأثير على الحياة الأمريكية نتيجة فعل روزا باركس، وهي خيَّاطة أمريكية من أصل أفريقي، رفضت في أكتوبر ١٩٥٥ أن تتخلى عن مقعدها في حافلة في مونتجمري، ألاباما، حينما أُمِرت بذلك من أجل راكب أبيض في الحافلة.

تستكشف دراسة أرلين ماكليود (١٩٩٢) الشهيرة لـ «الحجاب الجديد» بين نساء الطبقة الوسطى الدنيا في القاهرة في ثمانينيات القرن العشرين، قرارَ الحجاب الذي اتخذته العاملاتُ المكتبيات في مدينةٍ لم يكن فيها الحجابُ يُمارَس على نطاقٍ واسع لعقود؛ وتفترض أن هؤلاء النسوة قابعاتٌ بقدرٍ كبير في وظائفَ لا أفقَ لها، في قطاعٍ عام متورِّم وواهن، مُمزَّقات بين الضروراتِ الاقتصادية للتوظيف بأجر، وثقافةٍ تَعتبر البيتَ المكانَ الملائم للنساء. وتفترض ماكليود أنهن في «مأزق مزدوج»؛ فهُنَّ يحصلْنَ على مكاسب اقتصادية محدودة نسبيًّا من خلال العمل، بينما يتعرَّضْنَ لتعليقات رافضة من

الجيران أو حتى لتحرش الرجال في المجال العام أو في العمل. ويمثِّل استعمالُ النقاب — كما تفترض — استراتيجيةً لإعادة الاعتبار لمكانتهن بصفتهن مراكزَ قيِّمةً للأسرة والحياة المحلية (إذ يؤكد النقابُ أنهن في عملٍ مأجور من أجل أُسَرِهن، لا من أجلهن)، دون مُساوَمةٍ على قدرتهن على مغادرة المنزل وكسب الدخل؛ ولذا فهن قادراتٌ على المُطالَبة بالاحترام المستحق للنساء في المجتمع التقليدي المصري، بينما يشاركن في التوظف في الوقت ذاته. يحاكي هذا التحليلُ الدراساتِ الاجتماعيةَ للمجتمعات السكانية التي تتراوح «فيما بين» التقاليد والحداثة، المتجلية على وجه الخصوص في خبرات الهجرة؛ حيث تُعِيد جماعة مستبعدة من مزايا الاتجاه السائد بناءَ أشكالٍ تقليدية من التنظيم الاجتماعي.[١] تفترض ماكليود أن النقاب ليس رفضًا للمجتمع الحديث، ولا هو اعتناقٌ كلي للتقاليد، ولكنه «مُحاوَلة بالغة الانتقائية لإعادة الحيوية لبعض المُثُل القديمة وإبرازها» (١٩٩٢: ٥٥٥). وهذه المواءمةُ الانتقائيةُ للتقاليد تفيد بوصفها مصدرًا يتيح للنساء المشاركةَ في المجتمع الحديث. تُبرِز ماكليود التباسَ الاستراتيجية، الذي ينمُّ عن قبولِ تغلغلِ النساء في مجال الرجال العام.

ثمة تشابهات بين هذه المحاولة لتحديد شكل محدود وملتبس من أشكال الفاعلية في «الحجاب الجديد» ومقولة عالمة النفس الاجتماعي ميرفت ناصر (١٩٩٩). تفترض ناصر وجود تماثلات بين أنماط الفاعلية المتبدية في الحجاب وبين الفاعلية التي تراها حاضرة في فقدان الشهية العصابي. كلٌّ من فقدان الشهية العصابي و«الحجاب الجديد» يمكن فهمهما بوصفهما تشكيلًا لأنظمة من الرسائل المرسَلة من خلال الجسد، وفي الحالتين، تجمعان بين الطاعة والاحتجاج من خلال الامتثال، والنظام الخُلُقي، ومعارضة/رفض الفرص المتاحة للنساء. ووفق هذه الرؤية، يتكوَّن الحجاب مثل فقدان الشهية العصابي، من:

> إحلال التحكم بالذات محل التحكم الفعال في العالم الذي توجد فيه النساء. يعكس كلٌّ من فقدان الشهية العصابي والحجاب صراعًا داخليًّا، ويعبران عن الضيق، وهما رمزان للصراع الذي يشبه الاعتزال، والتمرد الذي يتخذ شكل الامتثال، والمقاومة المتخفية في صورة إذعان ... الصراع الأخلاقي والتطلع إلى النقاء اللذان نجدهما لدى المصابة بفقدان الشهية العصابي ينعكسان في العودة الطوعية للشابة إلى الحجاب. تسعى كلتاهما تحقيق هدفيهما المختلفين

> خارجيًّا ولكنهما متماثلان نفسيًّا ومقبولان ثقافيًّا باستخدام الامتثال المتعصب والقهري. وكلاهما يرمزان لإنكار المرأة ذاتها، وتحكُّمها بذاتها، بالإضافة إلى بحثها عن التقبُّل الذاتي ... وهما شكلان من أشكال المقاومة المحتجبة التي تستخدمها النساء الممزقات بين التقاليد والحداثة. (١٩٩٩: ٤١٠-٤١١)

غالبًا ما تولي قصص التحول المنشورة على الإنترنت، وخصوصًا في المجتمعات الغربية (حيث أغلب المتحولين إلى الإسلام نساء) في الواقع أهمية للحجاب وللتغير الذي يُحدثه في علاقة الرجال بالنساء. وعلى الرغم من قلة هذه القصص، فلها أهمية ملحوظة. تقدم شابَّة الرواية التالية:

> قبل الإسلام، سبق لي أن جربتُ ارتداء الطَّرحة خارج البلدة كي أرى ما سيكون عليه رد فعل الناس. ولدهشتي، وجدت الخبرة كلها إيجابية جدًّا. كان الرجال حَيِيِّين ومحترمين وشعرت بالراحة في أني لا أنافس النساء الأخريات؛ قررت ارتداء الحجاب على الفور. وبعد ثمانية أشهر، نطقتُ بالشهادة (صرت مسلمة). (كريمة http://www.leedsnewmuslims.org.uk/new_muslims/personal.asp)

وفي قصة تحوُّلها للإسلام تصف ناهد من كندا خبرتها السابقة من الانشغال المتواصل بالوزن والمظهر. يحررها قرار ارتداء الحجاب أو الطَّرحة من هذا:

> منحني ارتداء الحجاب التحرر من الانتباه المتواصل لذاتي الجسدية؛ لأن مظهري ليس عرضة للتدقيق العام، وجمالي، أو ربما افتقاري له، أُخرِج من نطاق المناقشة العامة. لا أحد يعرف ما إذا كان شعري يبدو كما لو أني زرت صالونًا للتوِّ، وما إذا كانت لدي ترهلات أم لا، أو حتى ما إذا كنت عندي علامات شد خفية. الشعور بأن على المرأة أن تلبي معايير الذَّكَر المستحيلة للجمال مرهق، وغالبًا ما يكون مهينًا. ينبغي أن أعرف، أمضيت سنوات مراهقتي كلها أحاول أن أفعل هذا. كنت على حافة النهام العصابي، وأنفقت الكثير من المال، لم أعوِّل على الجرعات والمستحضرات على أمل أن أكون سيندي كروفورد التالية ... لن تحقق النساء المساواة بالحق في تعرية نهودهن على

الملأ، كما قد يرغب بعض الناس في أن يصدقنه. المساواة الحقيقية ستُجنى فقط حينما لا تحتاج النساء إلى عرض أنفسهن لينلن الانتباه، ولا يحتجن إلى الدفاع عن قرارهن بحفظ أجسادهن لأنفسهن. (ناهد مصطفى، «جلوب آند ميل»، ٢٩ يونيو ١٩٩٣)

الموضوع الثابت الذي يعتمل في هذه الروايات هو موضوع يُفهم فيه الحجاب على أنه أداة لمقاومة هيمنة الذَّكر. وهو يتيح الوصول إلى الموارد الثقافية: سواء التقاليد في حالة مصر، أو على نحو متناقض نوعًا ما باعتباره وسيلة لتحقيق شكل حديث من أشكال المساواة؛ حيث يصل الرجال والنساء إلى المجال العام بالمعايير ذاتها. تبني هذه الروايات قصص الحجاب وفق نمط من الفاعلية يمكن فهمه على أنه مقاوَمة للهيمنة الذكورية. وهي توحي بأنه لو لم يشكَّل العالم بفعل هذه الهيمنة لما كانت هناك حاجة إلى الحجاب. والنتيجة أن المعنى الديني لهذه الممارسة مهمش. يُفهم الدين فقط على أنه مخزن للقيم التقليدية (على النحو الذي فهمه جيدنز) يمكن تعبئته انتقائيًّا لمناقشة الأشكال الجديدة من الهيمنة التي تسم الحداثة، في سياق «يعمل فيه الحجاب بصفته رمزًا داخل منظومة» (ماكليود ١٩٩٢: ٥٥٦).

هذه المقاربات إزاء حركات الحجاب مهمة؛ إذ تحاول أن تدرك وجود شكل من أشكال الفاعلية، يتباين مع الروايات التي ترى مثل هذه الحركات فقط من منظور استيعاب المنشقين في جماعة؛ حيث يعاد دمجهم اجتماعيًّا بالتدريج، ويصيرون (بعبارة تذكرنا بأدبيات الحركات الاجتماعية التي استعرضناها) فاعليها القابلين للنشر. وتضع أطر التقاليد مقابل الحداثة، أو الأنثوي مقابل الذكوري، الحجاب في نموذج هوية علمانية؛ والنتيجة أنها لا تعترف بأي دلالة للحجاب بوصفه ممارسة دينية. تتبنى هذه التحليلات نموذجًا «للمقاومة» نألفه كثيرًا، وهو نموذج معرفي لا تطرح فيه ممارسة التديُّن أي أسئلة جديدة.

التديُّن والاستبطان: الموروثات الغربية

تعرضنا في مواضع مختلفة من هذا الكتاب لأبحاث عالِم الاجتماع يورجن هابرماس الشهير، وخصوصًا فهمه لبنية المجال العام في المجتمعات الأوروبية. رأينا أنه يُعلي من شأن المناقشة أو التحدُّث على حساب الحسِّي، أي الأبعاد المجسَّدة من الحياة الاجتماعية.

وهو يولي مثل هذا الاهتمام للنقاش لأنه يضع هذا في مركز ما يسميه العقلانية الاتصالية، التي يعتبرها، مثل فيلسوف التنوير، كانت، أساس الأفراد المستقلّين الحديثين، أي الأفراد الذين تحرروا من قيود التقاليد والدِّين. ومن وجهة نظره، فالمجال العام الحديث والفرد المستقل الحديث ينبثقان كلاهما من الصراع لتحرير المجتمعات والأفراد من قيود الدِّين. كان هذا التحليل الذي نشر للمرة الأولى في ألمانيا عام ١٩٦٢، رياديًّا في الطريقة التي حاول بها فهم بنية المجال العام في أوروبا. لكن البحث التاريخي منذئذٍ أبرز مدى مبالغة رواية هابرماس في التركيز على النقاش العقلاني الكانتي، وعلى الأساس العلماني لهذه الحركة أيضًا. وكما تؤكد المؤرخة الأمريكية مارجريت جيكوب، فإن ما أصبح هو الفهم الأرثوذوكسي الهابرماسي لظهور المجال العام يتجاهل المكانةَ الجوهرية لتديُّن الفاعلين المعنيين. وهي تفترض أن الثقافة الغربية التي انبثق منها التنوير، شكَّلتها بعمق روحانية جديدة تتبدى في أشكال جديدة من الخبرة الدينية المتجلية في الطائفة المنهاجية في بريطانيا، والتَّقَويَّة في ألمانيا، وفي ظهور الماسونية؛ بتركيزها كلها على الفرد، وسعيها إلى إحياء الالتزام الفردي بالمسيحية (جيكوب ١٩٩١، ١٩٩٢). وكما تكتب جيكوب، فإن أفراد هابرماس «علمانيون بقدر مبالغ فيه ... المنتج الثانوي لنسخة كانتية مثالية للتنوير.» وتؤكد أنه بدلًا من تبنِّي هذه النسخة من الفرد المستقل العلماني، فنحن بحاجة إلى أن نفهم «مركزية التحول الديني المعتمل في تاريخ الحداثة» (١٩٩٢: ٧٧). تدرس جيكوب كثافة هذه الحركات الدينية؛ إذ تتحاور مع العلم والعقلانية الجديدة؛ وإذ تشكل أشكالًا جديدة من التآلف الاجتماعي، مثل الماسونية التي ظهرت في سياق انهيار الطوائف الصارمة الأقدم؛ وإذ تتداخل مع الحركات الثقافية الأخرى، مثل ظهور الرواية وطريقتها الجديدة في مخاطبة الشخص الداخلي؛ وإذ تجمع موضوعات من الوثنية مع المسيحية (بطرق تذكِّر بحركات العصر الجديد المعاصرة). أما إدموند لايْتِس (١٩٨٦) فيبرز المكانة المركزية للجسد، والحسِّية، والجنسية في الحركات البيوريتانية التي ظهرت في هذا السياق. ويؤكد المؤرخ البريطاني إي بي طومسون (١٩٦٣) الدور الحاسم للحركة المنهاجية في التحولات الثقافية المفضية إلى قيمة أخلاقية جديدة من كرامة العمل، لعبت دورًا حاسمًا في ظهور حركة العمال البريطانية. تبرز هذه التحليلات كلها أهمية محاولة فهم الحركات الدينية بوصفها عملية إبداع أخلاقي وثقافي واجتماعي، وليست مجرد ناتج من عامل آخر. في حالة الحداثة الأوروبية، ليست هذه الحركات الدينية تعبيرات عن «التقاليد»، أي رد فعل دفاعيًّا ضد الحداثة. فقد اشتبكت مع العلم، وغالبًا ما افتُتِنت بالعقلانية، على نحو مشوِّش للحدود أحيانًا، ومثال ذلك الأبرز هو عمل نيوتن، الذي درس الخيمياء،

واعتقد بأن الجاذبية كانت تعبيرًا عن إرادة الله النشطة في الكون. لعبت هذه الحركات الدينية — كما يوضح تشارلز تيلور (١٩٨٩) — دورًا حاسمًا في بناء طرائق الكينونة في العالم، مؤدية دور «مصادر الذات»، وبناء أشكال جديدة من الاستبطان كان لها دور حاسم في إحياء أشكال جديدة من الثقافة العامة. حركات التديُّن هذه وأشكال الخبرة الداخلية المنتَجة من خلالها لهما أهمية حاسمة في نشوء الحداثة الغربية.

الأمر الصادم في ضوء هذا هو الطريقة التي يختزل بها كثير من التحليل المعاصر لحركات التديُّن الإسلامية هذه الحركات إلى تعبيرات علمانية عن المقاومة؛ أي الدفاع عن التقاليد ضد الحداثة، أو خبرة خضوعها لسيطرة منظومات وحشية مثل طالبان في أفغانستان. يعكس هذا سياقًا سياسيًّا وفكريًّا خاضعًا لهيمنة وفاق ممتد من محافظين مثل برنارد لويس أو صامويل هنتنجتون (٢٠٠٤) إلى ديمقراطيين راديكاليين مثل جون كين، ينظر إلى الإسلام إما باعتباره «حضارة فاشلة»، وإما باعتباره تعبيرًا عن تقليد يدعو إلى العنف. غير أن من الواضح محدودية هذه المقاربة، وخصوصًا في عالمٍ آخِذ في العولمة؛ حيث لا تكون الأديان مُجتَمعات في حالة دفاع عن النفس، ولكنها، على نحو متزايد، تدفُّقات منهمرة من الخبرة والمعنى. ووفق هذه الرؤية، يمكن أن تعيد الخبرة الداخلية تشكيل المجالات العامة. تشير حالتان إلى الأبعاد الحاسمة لمثل هذا النموذج المعرفي الناشئ: الأولى من واحد من أفقر المجتمعات في العالم، السنغال (التي أعلنت الأمم المتحدة أنها من أقل بلدان العالم تنميةً في عام ١٩٩١)؛ والثانية من مركز للتدفقات العالمية، القاهرة.

الأصولية المعولمة والخبرة الشخصية

في السنغال، البلد الغرب أفريقي، البنية الاجتماعية ممتزجة بعمق مع الطرق الإسلامية الصوفية المبنية من حول معلمين دينيين يحتلون موقعهم بالوراثة (فيلالون ١٩٩٩). ومنذ الثمانينيات، شهد البلد حركة تديُّن إسلامية مهمة، متركزة على وجه الخصوص وسط الطلاب والمجتمعات السكانية الحضرية، معتنقة الإسلام السني، وناقدة للتقليد والثقافة الصوفيَّين السائدَيْن. وكان من أهم تعبيراتها حركة الشابَّات اللاتي بدأن بممارسة الحجاب (فيالون ١٩٩٩). ولكن بينما هي من أفقر البلدان على وجه الأرض، فالحياة في الفضاء الجغرافي في السنغال تشكلها على نحو متزايد التدفقات العالمية. تتغلغل تدفقات السلع، متيحة أشكالًا من الممارسة مبنية على أساس إمكانية الحياة في مكان آخر، وراء الحدود: من الموسيقى والفيديوهات الهندية إلى الراب والهيب هوب. وتتيح مقاهي الإنترنت إمكانية

للخيال وممارسته، كما يفعل ذلك تداول الكتب، وأشرطة الكاسيت، وأشكال الوسائط الأخرى. حركة الشابَّات الممارسات للحجاب، شكلتها بالقدر نفسه هذه التدفقات من الخيال والتوق إلى أشكال أكثر أصالة تنتمي إلى الحياة في البلدان العربية، إلى اللباس، من الحجاب المذيَّل بالدانتلا من جنوب شرق أفريقيا إلى الشادور الإيراني (أوجيس ٢٠٠٢). الخيال شيء أساسي للممارسة الاجتماعية، ويصاغ هذا على نحو متزايد وفق مرجعيات خارج الحدود.

تعيد دراسة إيرين أوجيس (٢٠٠٢) الإثنوجرافية المتأنية للشابَّات المسلمات في داكار بالسنغال بناء المسار المتبَع لارتداء الحجاب. وتؤكد مقابَلاتها تحديدًا مدى ما ينطوي عليه هذا من قلق وارتياب وحساسية عميقة لمعارضة الأصدقاء والأسرة، والزعماء الدينيين في كثير من الحالات، ودراية حقيقية بالعواقب المتضمنة مثل الكف عن لعب رياضات معينة، والاستهزاء بهن من أصدقاء المدرسة. وبدلًا من أن يعكسن ثقافة مجتمعهن مدافعات عن التقاليد، تتبنى هذه الشابَّات بوضوح صيغًا من الإسلام السني تتعارض مع كلٍّ من القومية السنغالية وصيغ الإسلام الصوفي التقليدية. وهن جزء من ثقافة عالمية من الإسلام الجامع، مقترنة بتدفقات السلع، والأفكار، والناس، تنبع أصولها من خارج السنغال، وخصوصًا من البلدان العربية. ويبرز هذا مدى اشتمال العولمة على تدفقات ثقافية من أماكن مختلفة، وهي في هذه الحالة الهند والبلدان العربية، لا من مراكز الرأسمالية العالمية وحدها. تزعم أوجيس أنه يتعذر فهم الفعل الذي تتخذه الشابَّات من خلال الحجاب على أنه ببساطة ناتج عن سبب واحد أو أكثر، سواء أكان تراجع القومية، أم الأزمة الاقتصادية، وهكذا. وعلى الرغم من أهمية هذه العمليات الأوسع، تبرز دراسة أوجيس أهمية ممارسات التديُّن ذاتها: غرس التواضع، والصلاة المنتظمة، وتعلم القرآن. يقود كلٌّ من ذلك الشابَّات إلى معارضة الآباء والأقران والأساتذة في المدرسة والجامعة، والأصدقاء، والمجتمع. تؤكد روايات هؤلاء الشابَّات التردد والصراع الفرديين، ومبادئ التضحية الشخصية. تتفق رواية أوجيس مع نموذج آلان تورين عن «تشكيل الذات»: الخبرة الذاتية المبنية في مواجهة المجتمع، وفي مواجهة السوق.

تَنتُج حركة التديُّن هذه، شأنها شأن حركات التديُّن الأوربية التي حدثت حينما وُلدت الحداثة، من أشكال جديدة من الخبرة الداخلية. وبينما تحدث في سياق شبكات اجتماعية، فإن خبرة تحوُّل هؤلاء الشابَّات هي عملية تتخذ طابعًا فرديًّا بدرجة عالية، متطلبة كلًّا من «التأمل والحزم» (أوجيس ٢٠٠٢: ١٦٥). الشابَّات اللاتي تقابلهن أوجيس

ناقدات لنظام سياسي جامد وفاسد، تمامًا بقدر النموذج المرابطي من الإسلام الصوفي. وهن ناقدات لما يمكن أن نسميه «نموذج هوية» ممثَّلًا بقوة في السنغال في إرث الرئيس سنجور، وأفكاره عن «الزنوجة»، أو البحث عن ثقافة وهوية أفريقيتين أصيلتين. توجد النقاط المرجعية الأساسية لهؤلاء الشابَّات خارج السنغال. وليست هذه «مجتمعًا» ولا حركة «تقليدية»، ولكنها شكل من أشكال الحركة العالمية، وفي القلب منها بناء أشكال الخبرة الشخصية.

التدين المجسَّد والذاتية المجسَّدة

تظهر أفكار مماثلة في حركة المساجد المعاصرة بين نساء القاهرة (هيني ٢٠٠٢؛ بيات ٢٠٠٢؛ سالفاتوري ٢٠٠٠). هذه الحركة مؤسسة على ممارسات جزئية مجسَّدة: الصلاة، ومراعاة الشعائر، والتباحث حول المجالات العامة بتواضع، وجلسات التلاوة والدراسة، والنقاش حول معاني النصوص الدينية. وهي تقع ضمن عملية أشمل في الإسلام، تنطوي على تراجع الأشكال التقليدية من السلطة المرتكزة على الباحثين المؤهلين رسميًّا، وظهور زعماء ومعلمين جدد ومتعلمين ذاتيًّا في الغالب. في هذه الحالة، زعيمات حركة التديُّن بين النساء في القاهرة من النساء أنفسهن، ولا تمتلك غالبيتهن مؤهلات إسلامية معترفًا بها رسميًّا.

تَدرس صَبا محمود (٢٠٠١ب، ٢٠٠٣، ٢٠٠٤) ممارسات الحجاب والصلاة والتربية الخلقية، الناشئة داخل هذه الحركة. وحجتها الرئيسة — وهي حجة على قدر عظيم من الأهمية لمهمة إعادة النظر في الحركات اليوم — هي أنه لا يمكن اختزال ممارسات التديُّن هذه إلى منطق رمز أو هوية، كما لو كان من المفترض فهم الحجاب بطريقة ما على أنه تمثيل لثقافة جماعة أو مجتمع أو هويته. تحاول الأحزاب القومية والإسلامية في الواقع أن تحوِّل الحجاب إلى رمز للهوية الجمعية أو القومية. وتقتبس محمود من عادل حسين، وهو أحد زعماء حزب العمل الإسلامي، الذي يحاول إقامة هذه البنية للحجاب:

> في هذه الحقبة من الإحياء [الإسلامي] والافتخار المجدَّد بأنفسنا وبماضينا، لمَ لا نفخر بالرموز التي تُميِّزنا من البلدان الأخرى [كالحجاب]؟ لذلك نقول إن الشرط الأول هو أن يكون اللباس متواضعًا. لكن لماذا لا يمكننا أن نضيف

> شرطًا ثانيًا، وهو أننا نفضل أن يكون هذا اللباس استمرارًا لما ابتدعناه في المنطقة، شأنه شأن الساري الهندي؟ ... لماذا لا يمكن أن نمتلك لباسنا الخاص الذي يعبر عن لياقتنا، وهي من متطلبات الإسلام، شأنه شأن الجمال الخاص الذي سيكون سمة مجتمعنا الذي برع في الفنون والحضارة؟ (يورك ١٩٩٢، في محمود ٢٠٠٤: ٥٢)

حسب هذا الوصف، مبادئ الهوية هذه مألوفة لنا؛ الحجاب رمز، وهو يمثِّل ويُعَدُّ مطلبًا علمانيًّا بالاعتراف بالمجتمع القومي. لكن محمود تزعم أن هذا فهمٌ مفروض من الخارج، يعجز عن التقاط البُعد الأكثر أهمية في ممارسة التديُّن هذه. ما هو مهم — كما تقول — ليس الحجاب باعتباره «رمزًا»، باعتباره تمثيلًا للهوية، ولكن الحجاب باعتباره شكلًا من أشكال الفعل المجسَّد، جزءًا من عملية مجسَّدة أكبر تُبنى من خلالها ذات ورعة، وخصوصًا من خلال ممارسات الصلاة، وتلاوة القرآن، والسلوك المتواضع. تتجلى هذه الممارسات خصوصًا في الحجاب، المرتكز على الجسد؛ ثمة ممارسات تكون الخبرة الجسمانية مركزية فيها، تتشكل من خلال الصلاة، ومن خلال التصرفات المعلنة، وصور أخرى من التجسيد مثل تعلُّم التباكي أثناء الصلاة. مثل هذه الخبرات الجسمانية، كما تقول محمود، «لا «تعبر» عن الذات وحسب، ولكنها «تشكِّل» الذات التي يفترض أنها تدل عليها» (٢٠٠٣: ٨٤٢؛ والتشديد في النص الأصلي).

التقطت أمل هذا المعنى؛ إذ تحكي عن خبرة ارتدائها الحجاب، لا بمعايير تمثيل هوية، ولكن بوصفه طريقة لخلق ذاتية «حيية» أو متواضعة:

> اعتدتُ أن أفكر أنه رغم أن الحياء مأمور به من الله، فإذا تصرفتُ بحياء فسيكون ذلك بالنفاق؛ لأنني لم أشعر به حقًّا في قرارة نفسي. وهكذا، ذات يوم وأنا أقرأ الآية ٢٥ من سورة [القصص] أدركت أن الحياء كان من الأعمال الصالحة، وبالنظر إلى الافتقار إلى الحياء، «كان عليَّ أن أخلقه أولًا»، أدركت أن صُنْعه في نفسك ليس نفاقًا، وأنه في النهاية يتعلم داخلُك أن يمتلك الحياء» أيضًا ... وهو يعني أن تجعلي نفسك حييَّةً، حتى لو كان يعني إنشاءه ... وفي النهاية أدركت أنه حالما تفعلين هذا، ينطبع معنى الحياء في النهاية على داخلِك. (محمود ٢٠٠٤: ١٥٦–١٥٧؛ التشديد مضاف)

وتصف نعمة، وهي متحدثة أخرى إلى صبا محمود، الأمر المهم بطريقة مماثلة:

> في البداية، حينما ترتدينه [الحجاب]، تشعرين بحرج، ولا تريدين ارتداءه لأن الناس سيقولون إنك أكبر، ولست جذابة، ولن تتزوجي، ولن تجدي زوجًا أبدًا. لكن يجب أن ترتدي الحجاب، أولًا لأنه أمر الله، ثم مع الوقت لأن داخلك يتعلم أن يشعر بالحياء في غياب الحجاب، وإذا خلعتِه يشعر كيانك الداخلي بأنه غير مرتاح في غيابه. (محمود ٢٠٠٤: ١٥٧)

تتحدث منى، وهي محاوِرة ثالثة، عن الصلاة والشعائر المتضمنة بالطريقة ذاتها. تتحدث عن الصعوبات المتضمَّنة في الاستيقاظ مبكرًا لصلاة الفجر، قائلة إن التغلب على هذه الصعوبات يمكن بدوره أن يشكل مجالات الحياة الأخرى، وفي هذه الحالة، المجالات الدنيوية، مثل تجنب الغضب من الأخت، أو استخدام لغة بذيئة. الصلاة، ومن ضمنها تطوير القدرة على الاستيقاظ حين شروق الشمس للصلاة الأولى، تُفهم على أنها:

> اكتساب ملَكات خلقية معينة وتهذيبها … فالأفعال الدينية واللفظية التي تؤدَّى مرارًا، على وجه النية الصحيح، تعمِّق السلوك في النهاية مع حواس المرء لدرجة أن قدرة المرء على إطاعة الله لا تكون مسألة إرادة المرء، ولكن تصدر مقدمًا وتلقائيًّا تقريبًا دون جهد، من سجيَّة ورعة. في هذا الفهم، تتصل النية، وهي شيء نربطه بالسريرة، مع أفعال الخارج الجسدية بطريقة لا يمكن معها تصور انفصام الاثنين. (محمود ٢٠٠٣: ٨٥٠)

يحاول محمود التفكير فيما تحويه هذه الأشكال من ممارسات الجسد بالاستناد إلى دراسة بيير هادو للتمارين الروحية، التي يصفها بأنها «ممارسات يمكن أن تكون جسدية، كما في الأنظمة الغذائية، أو خطابية كما في الحوار والتفكر، أو حدسية كما في التأمل لكنها جميعًا يُقصَد بها أن تتسبب في تعديل الفاعل الذي مارسها أو تحويله» (هادو ٢٠٠٢: ٦، في محمود ٢٠٠٤: ١٢٢). ينطوي هذا الفهم لممارسة الجسد على البعد عن نموذج التمثيل؛ فممارسات الجسد لا تُفهَم في المقام الأول باعتبار أنها تعلن عن هوية، ولكن باعتبارها أشكالًا من العمل تهدف إلى بناء ذاتٍ خلوقة أو أخلاقية، وتربيتها. وكما تفترض محمود، فهذا الفهم «يقلب التوجيه المعتاد من الحياة الداخلية إلى الحياة الخارجية» التي يتجلى فيها اللاوعي بصيغ جسدية» (٢٠٠٤: ١٢٢، التشديد مضاف).

يؤكد طلال أسد مركزية الجسد بوصفه «مادية حية» مقابل جسد ينبغي للذات أن «تتغلب عليه» أو تسيطر عليه. وفق هذه الرؤية، يمكن فهم هذا الشكل من أشكال الممارسة على أن الذات تَصير هي الجسد، وإعادة تشكيل الذات من خلال إعادة تشكيل الجسد:

> تُعَد مادية الجسد الحية وسيلة أساسية لتشجيع ما تُعرِّفه مثل هذه التقاليد بأنه سلوك فاضل وتثبيط ما تعتبره رذيلة. دور الخوف والرجاء، الهناء والألم، مركزي لمثل هذه الممارسات. ووفق رؤية الجسد الحي هذه، كلما يمارس المرء الفضيلة تصبح أسهل ... وكلما ينغمس المرء في رذيلة يصعب عليه أن يفعل فعلًا فاضلًا. (٢٠٠٣: ٨٩-٩٠)

بذلك المعنى، ثمة ذاكرة مجسَّدة مكونة من خلال الممارسة الجسمانية، بينما تصنع مثل هذه الممارسة الجسمانية إمكانية خُلُقية. ومن وجهة نظر أسد، توضِّح مكانة الألم والفاعلية في كلٍّ من التقاليد المسيحية والإسلامية هذه النقطة. بدلًا من قبول فهمٍ للتجسيد تتجنب فيه الذات الألم، وتنشد اللذة (علاقة ذرائعية بالجسد)، يفترض أسد أنه في أشكال الممارسة المقترنة بهذه التقاليد الدينية يمكن للفاعلين:

> استخدام الألم لخلق مساحة للفعل الخُلُقي تعبر عن هذا العالم التالي ... لا يشكل الألم مجرد دليل مفحِم على الخلفية الجسمانية للممارسة، ولكنه أيضًا طريقة لتشكيل الوضع المعرفي لـ «الجسد». وبالمثل إمكانياته الخُلُقية. (٢٠٠٣: ٩١)

كما يلحظ زاركوني، اعتبرت مدرسة كاملة في الدراسة الأكاديمية الغربية أن الجسد عقبة ينبغي التغلب عليها، مولية أهمية للعقل المتجرد من الجسد، لا للجسد. والنظر إلى حركة التديُّن على أنها شكل من أشكال «تمثيل» الهوية أو «المطالبة بالاعتراف» تعجز عن فهم ما هو على المحك في مثل تلك الممارسة الجسمانية. يوجد بوضوح شكل من الفاعلية متضمنًا هنا شكلًا من التأثير على الذات يمر عبر التأثير على الجسد وموقعه في العالم. وفي هذه الحالة، كما تفترض محمود، لا يصدر الفعل من الأحاسيس الطبيعية (نموذج شخصي التوجه)، ولكن من الأفضل فهمه على أنه يخلقها. التجسد المتجه للخارج لا يُفهم على أنه تمثيل للحالة الداخلية أو تعبير عنها. بالعكس، يُفهم السلوك المجسَّد باعتباره

أداة تربية وتغيير لأشكال الخبرة الداخلية. ولا يُبنى هذا على الفصل بين الجسد والعقل؛ حيث تمثل الحالات الداخلية بفعل أو مظهر خارجي. ولا يستهدف هذا الشكل من أشكال الفاعلية من حيث الأساس «المعتقَد»، بالمفهوم الإدراكي للدين باعتباره نظام معتقدات. بدلًا من ذلك، فهذا شكل من أشكال الفعل يهدف إلى إنتاج شكل من الفاعلية المجسَّدة، طريقة للكينونة في العالم من خلال الجسد تُفهَم على أنها أخلاقية وموافقة لإرادة الله، ولتكون قادرة على الوصول إلى النقطة التي يجعل عندها الانحرافُ عن هذا الكيانَ كلَّه قلقًا، في عملية تصفها محمود بأنها:

> علاقة تكوينية متبادلة بين تعلُّم الجسد وإحساس الجسد ... [شكل من الممارسة المجسدة] فيها يشكل السلوك الخارجي للجسد كلًّا من الإمكانية والوسيلة التي يُدرَك من خلالها الداخل ... لا يعبر شكلٌ جسدي متواضع (الجسد المتحجب) عن قرارة النفس وحسب، ولكنه هو الوسيلة التي تُدرَك بها ... لا تفهم مرتادات المسجد الجسد على أنه علامة على ما تضمره النفس، ولكن على أنه وسيلة لتنمية القدرة الكامنة في النفس ... تعامل مرتادات المسجد الجسد على أنه وسيط للذات أكثر منه علامة عليها. (محمود ٢٠٠٤: ١٥٨–١٦٦)

تزعم محمود في دراسة أشكال الجسمانية المتضمَّنة في حركة تديُّن النساء أن الأمر الحاسم هو ««العمل» الذي تؤديه الممارسات الجسدية في صنع فاعل، وليس «المعاني» التي تشير إليها» (٢٠٠٤: ١٢٢؛ التشديد في النص الأصلي). بينما قد يكون هذا مثيرًا من وجهة نظر عالم الأنثروبولوجيا، فهل له تداعيات خارج جدالات المتخصصين؟ في سياق الحركات ومبادئ الفعل التي نبحثها، له تداعيات. إنه يدفعنا لإعادة النظر في أفهامنا للفعل، والذات المتجسِّدة، وأشكال الخبرة العامة ومبادئها التي تظهر تبعًا لذلك.

التجسد والذات وطرق المعرفة: ما وراء التمثيل

تعطي الثقافة والتاريخ الغربيان أولوية للعقل ولفعل العقل على الجسد الذي يُفهم على أنه «بليد وسلبي وساكن» (جورداش: ١٩٩٣: ١٣٦). ويفترض توماس جورداش أن هذا أدى إلى هيمنة ما يسميه نموذجًا معرفيًّا «نصوصيًّا وتمثيليًّا» يتجلى على وجه الخصوص في أفهام الثقافات على أنها نظام رمزي أو «نص»؛ حيث يتخذ فعل المعرفة شكل فهم هذه العلامات، نموذج معرفي يشكِّل الطريقة التي أرادت بها أشكال المعرفة

الغربية أن تفهم العالم، من ليفي شتراوس وجيرتس إلى دريدا وفوكو. هذا النموذج المعرفي السيميوطيقي/النصي هو في قلب فهم الفعل على أنه القدرة على التمثيل، متحولًا إلى مجموعة مبادئ أحادية للكينونة في العالم. نلقى هذا النموذج المعرفي في صميم الفهم المعاصر للحركة الاجتماعية؛ حيث يُفهم فعل الحركة على أنه «عَرْض عام» يمثل مجتمعًا سكانيًّا أو فئة (تيلي ١٩٩٧)، أو أنه استعراض للهوية (هيذرينجتون)، أو فعل التمثيل الذي يوجِد الفئة (بورديو). هذا الفهم للفعل على أنه تمثيل رمزي هو في قلب نموج الهوية للحركات الاجتماعية. تمامًا مثل بورديو، وهوبز من قبله، تتشكل الحركات الاجتماعية من وجهة نظر عالم الاجتماع رون آيرمان من خلال فعل التمثيل؛ حيث المشاركة الوجدانية والانتماء على سبيل المثال «يُمثَّلان ويُعزَّزان من خلال العلامات والرموز، والأزرار، وقطع اللباس، والأعلام، والإعلانات، وغيرها مما هو مفعم بقيمة رمزية. وتمثل هذه «نحن» للمشاركين، وكذلك تمييز هذه الجماعة بالنسبة إلى «الآخرين» وفي مواجهتهم» (آيرمان ٢٠٠٢: ٨؛ التشديد مضاف). ويتضمن مثل هذا «الاستعراض للهوية» «بناء شخصية الآخر» حيث نجد في مركز الحركة الاجتماعية ما يعتبره هيذرينجتون «أشكالًا رمزية من المقاومة لذرائعية الحياة الحديثة وعقلانيتها» (١٩٩٨: ١٠٣).

يشكل هذا النموذج المعرفي التمثيلي طريقة تفكيرنا في الحركات والفعل من الأعماق، وتمامًا مثل أساس أي بناء، فغالبًا ما يكون خفيًّا. وبوصفه أساسًا خفيًّا، لا نمنحه انتباهًا كبيرًا، مفترضين أن الفعل بوصفه تمثيلًا، هو فئة أحادية وعامة. يتتبع أسد ظهور هذا المفهوم الحديث عن «الفعل الرمزي» من خلال إعادة بناء الطريقة التي أصبح الطقس يفهم من خلالها على أنه «أنواع من السلوك التمثيلي» (أسد ١٩٩٣: ٦٠)، وهو يفعل هذا من خلال بحث ممارسة الطقس في التقليد المسيحي في القرون الوسطى للأنظمة الدينية؛ حيث كان الطقس شكلًا من الفعل يُفهَم وفق النظام الأخلاقي؛ حيث لم تكن طقوس مثل الصلاة أو الصيام أو القداس رموزًا تحتاج إلى التأويل، «ولكنها قابليات تُكتَسب وفق قواعد يسنُّها أولئك الذين يتولون السلطة». في هذا السياق الديني، كان «الطقس» قاعدة للسلوك تتشكل من «كل الممارسات السابق وصفها، سواء أكانت تتعلق بالطريقة الملائمة لتناول الطعام، والنوم، والعمل، والصلاة، أم تتعلق بالطبائع الأخلاقية والمهارات الروحية الملائمة»، مع كون الهدف هو تنمية الفضائل لتكون «في خدمة الله». تضمَّن هذا التعلمَ من خلال التقليد من حيث الأساس، ولا سيما لكل أشكال الممارسة المجسَّدة. وفي هذا السياق، لم يُفهم الطقس بمعايير «السلوك التمثيلي»، ولكن تربية «البنى الخلقية للذات» (١٩٩٣: ٦٣).

يتضمن ظهور شكل حديث من الذات دراية متزايدة بالفرق والتوتر بين الذات الداخلية وبين ما أصبح يُفهم على أنه تجلياتها الخارجية. وضع نوربرت إلياس (١٩٩٤) هذا في قلب ما يسميه «عملية التمدين/التحضر»، مبرزًا تحولًا في صور الضبط الاجتماعي، تنتقل فيه هذه من النسق المطلق، وتنشئ ثقافة ووعيًا جديدين بالضبط الذاتي. يبرز إلياس على نحو خاص أهمية تنمية الأساليب والقواعد المتعلقة بآداب السلوك، وخصوصًا في البلاط الفرنسي، التي يزعم أنها تعبيرات عن الأشكال الجديدة من الضبط الذاتي. ويشير أسد إلى التغيرات التي كانت تحدث في إنجلترا في عصر النهضة، وكانت تشكلها على نحو متزايد الدراية بالتوتر بين الذات الداخلية وبين الشخص الخارجي. ويرى أسد تأثير هذا على وجه الخصوص في الدراما في ذلك الوقت، بينما يبرز جرينبلات المكانة المتصاعدة في البلاط الإليزابيثي للأدلة الإرشادية وأشكال التعليمات الأخرى التي تؤكد أهمية «الرياء» و«الادعاء» (١٩٨٠: ١٦٣، في أسد ١٩٩٣: ٦٧). وفي هذا السياق، «اعتمدت الذات في هذه الحالة على صون المسافة المعنوية بين أشكال السلوك العامة، وبين الأفكار والمشاعر الخاصة» (أسد ١٩٩٣: ٦٧). أصبح التمثيل شيئًا يمكن تعلُّمه والتلاعب به. لا يُفترض بذلك أن التآمر والخداع كانا غائبين قبل عصر النهضة. على العكس من ذلك، وعلى أساس فهم جديد للتوتر بين الذات الداخلية والذات الخارجية، «كانت ممارسات التمثيل (وسوء التمثيل) تصير في ذلك الوقت أهداف المعرفة النظامية في خدمة القوة» (أسد ١٩٩٣: ٦٨). ويقع هذا الفهم للتمثيل، الذي شكَّل أساس الأدلة الإرشادية الجديدة، في قلب فهم نيقولو مكيافيلي لمعنى القوة.

المسألة المهمة هنا هي أن ندرك أن ما نعتبره اليوم «سلوكًا تمثيليًّا»، مقترنًا في المقام الأول بالطقس، هو نتاج مسار. يمكن فهم حقبة النهضة على أنها مرحلة تحوُّل. كان قناع عصر النهضة، ورقصة البلاط في العصر الإليزابيثي، مظهرَيْن من مظاهر القوة، ولكن ليس ما نفهمه الآن على أنه «سلوك تمثيلي». فالملك والحاشية شاركوا، وكانت الرقصة تأكيدًا للقوة لا محاكاةً لها (أسد ١٩٩٣: ٦٩). لكننا لا نجد في هذه الحقبة مولد الأدلة الإرشادية «السلوك التمثيلي» فقط، بل نجد أيضًا أدلة للتصوير الرمزي، كانت «تفسَّر بصرامة»: «لم تقدم عملية التفسير هذه مجرد معانٍ سلطوية، ولكنها عرَّفت الأشياء بوصفها رموزًا» (١٩٩٣: ٦٩). لم يظهر هذا الفهم للمعنى بمعايير ما هو تمثيلي فقط في سياق مجتمع البلاط؛ يفترض أسد أنه يكمن في الطرق الجديدة لدراسة التأويلات الإنجيلية المسيحية الناشئة في ذلك الوقت، في سياق حركات دينية أشمل، رغبت على نحو متزايد في فهم النصوص الدينية وفق أنظمة مختلفة للمعنى.

يشير هذا إلى فهم جديد للطقس ظهر مع مولد الحداثة، من اعتبار الطقس فعلًا مجسَّدًا بهدف التربية الخلقية، إلى اعتبار الطقس تعبيرًا رمزيًّا يمكن أن يُقرَأ، ومهيأً للإدراك. في هذه العملية، يظهر الدين على أنه فئة عامة، يفهمها المفكرون الغربيون بمعايير المعتقَد، لا الفعل. يتتبع أسد منشأ هذه العملية من صياغة كانْت للمفهوم العام لـ «الدين» إلى مقولة كليفورد جيرتس (١٩٧٣) بأن «الدين هو نظام من الرموز»، مؤكدًا الرؤية التي اقترحها دوركيم وفرويد بأن من المفترض فهم الأديان باعتبارها تمثيلات جمعية. ومن وجهة نظر جيرتس، تصبح مهمة عالم الأنثروبولوجيا هي حل هذه الرموز أو «قراءتها». ووفقًا لرؤية أسد يتوازى هذا مع التحولات الحادثة في الثقافة الغربية، ومنها الفهم الجديد للخبرة الداخلية وللتمثيل الخارجي. وعلى الرغم من ادعاءات العالمية التي تمتد من كانْت، يقول إن هذا الفهم للديني باعتباره أنظمة رمزية ومعتقدات هو فهم «حديث، مسيحي مخصَّص؛ لأنه — ولدرجة أنه — يبرز أولوية المعتقَد باعتباره حالة عقلية، لا باعتبار أنه يشكل النشاط في العالم» (١٩٩٣: ٤٧).

كان من شأن هذا الفهم للتمثيل الرمزي أن يؤثر بقوة في الأنثروبولوجيا البريطانية.[٢] يفترض أعلام بارزون أنه من خلال الطقس، أمكن تشكيل المجتمعات وتعريفها في مواجهة تجاوزات العقلانية الذرائعية: أكد فيكتور تيرنر مكانة الطقس في صراع المشاعيات ضد النظام الذرائعي، وهو تحليل يعيد استخدامه اليوم هيذرينجتون حينما يؤكد دور «بنية المشاعر الرومانسية» في الحركات المعاصرة التي «ترغب في نوع من كلية الحياة اليومية، وتتحدى الذرائعي الكامن خلف تشظِّيها» (١٩٩٨: ١٠٩). من خلال التمثيل الرمزي، أو الهوية، تتحقق مثل هذه الكلية. ومن هنا تنبع الأهمية البالغة التي توليها كتابات الحركة الاجتماعية لـ «الهوية الجمعية».

يفهم النموذج المعرفي النصوصي أو التمثيلي الفعلَ بمعايير الرمزي، القدرة على التمثيل التي من خلالها يؤسَّس الاجتماعي. ومن المهم للغاية أن نفهم مدى تغلغل هذا بعمق في الأفهام الغربية للحداثة وآخَرها. درَس دوركيم الطقوس المجسَّدة لما اعتبرها مجتمعات بدائية، ورأى هذه على أنها تعبيرات عن الانفعال، عن أناس يتحمسون بشدة بسيل من الشغف، مذاب في نوع من خبرة الحشود المتمثلة في الفوضى والإثارة، وحديثي عهد بالتحول. من وجهة نظر دوركيم، كان المتجسد والتمثيلي على طريق اتخذ فيه الانتقال من البدائي إلى الحداثي شكْل نوعٍ من حرية كانْتية، مفترضًا أنه «كلما تحررنا من حواسِّنا ... كنا أشخاصًا» (دوركيم ١٩١٢/ ١٩٩٥: ٢٧٥). تؤكد أولوية التمثيلي التي

يبرزها جورداش داخل نماذج الفعل الأولوية التطورية للتمثيلي على المجسَّد، والعلماني على الديني. وبالقدر نفسه، من وجهة نظر فرويد، يعلو الإدراكي والرمزي على المجسَّد الذي يفهمه بمعايير الدوافع والطاقات و«الروحاني»: ممارسة مجسَّدة تُفهَم على أنها أدنى من الممارسة الأرقى التصورية والتمثيلية. ويلحظ ستاريت (١٩٩٥: ٩٥٣) أن رؤية فرويد للعلاقة بين الفكر والفعل استندت إلى فهمه «الأنظمة الدنيا» حيث فهم الفعل على أنه يتطور (على مستوى الفاعل الشخصي والأنماط المجتمعية) ويتقدم نحو طاقات ترميز متعاظمة، وهذه مقولة طورها في كتابه «الطوطم والتابو». ووفْق هذا الرأي، تصدر أفعال المجتمعات والأطفال في البداية من التجسيد، ويطورون بالتدريج قدرة على الترميز.

يبرز ستاريت (١٩٩٥: ٩٥٣) تأثير هذا الإطار التصوري في المواجهة الاستعمارية؛ فحينما وُوجه الإداريون والمعلمون الاستعماريون بممارسات المصريين في التعلُّم، أحبطهم مدى اشتمال هذه الممارسات على شكل من أشكال التجسيد والخبرة الجسمانية؛ إذ قارنوا هذا بنمط التعلم التصوري الأوروبي. ومن هنا أُحبطوا حينما وُوجهوا بما اعتبروا أنه تأرجُح وضوضاء بلا معنى، حاضران في خبرات تعليم الدروس، مقارنة بثبات الدارس الأوروبي ونظامه وأخلاقياته؛ اعتُبر النظام الديني نظامًا للمعتقدات الجامدة والمحظورات، مقابل العقل والأخلاقية في المسيحية، على نحو يُبرز فهمًا جسمانيًّا للخطيئة مقابل المفاهيم الأخلاقية المجردة. رأى هؤلاء الإداريون أنفسَهم يصارعون ثقافة الانتشاء والحسِّية، مقابل ثقافتهم التي فهموها بمعايير الزهد الداخلي والتيقُّظ الصامت. وفُهِمت هذه الاختلافات على أنها تُظهر مسارًا تطوريًّا من التجسيد إلى التصوُّر، بالتوازي مع رؤية العالم لدى فرويد. فُهم أن المجتمعات ترتقي من المجسَّد والنشط إلى التأملي والرمزي، وكذلك كانت عملية ظهور السمات الفردية والنمو البيولوجي: فعل الطفل أولًا من خلال التجسيد، ثم تطوير القدرة على الترميز لاحقًا. لم تُعتبَر صور الفعل المجسَّد التي واجهها الإداريون الاستعماريون في مصر مختلفة وحسب، ولكن بدائية على مسار تطوري ينتقل من المجسَّد إلى الرمزي. اعتقد فرويد بأن هذه المشاعر والانفعالات يمكن السيطرة عليها في النهاية بالرقابة والتأويل «ومن ثم منح الأولوية للعقلانية في تشكيل الفاعل العلماني الحديث» (أسد ٢٠٠٣: ٦٩). شكَّل هذا الطرح بعمق الطريقة التي ظللنا نفكر بها في الحركات الاجتماعية. تعكس مقابلة تيلي ما بين الفعل المباشر (التظاهر، والمحاصرات، وغيرها) وبين الاتحادات، هذا الفهم التطوري للعلاقة بين المجسَّد والعقلاني. أحدهما يتضمن ممارسة التمثيل؛ والآخر لا يتضمنها.

المستمع المتجسِّد

يؤكد التقليد الممتد من كانْت عبر دوركيم وفرويد إلى هابرماس على التشاور العقلاني؛ حيث يكون تجرد التشاور هو مصدر عموميته الكامنة. ويُعلي هذا من شأن روايات المجال العام المُعرَّف على أساس النقاش العلماني المتجرد من المحلية الذي يشكل بدوره الطريقة التي نفكر بها فيما يشكل حركة اجتماعية؛ حيث تُعرَّف الحرية من منطلق ممارسة المنطق، وهذا ما عبرت عنه بوليتا ببلاغة في تصويرها للحرية على أنها اجتماع بلا نهاية. ويولي هذا أولوية للفاعل المتعقل في المجال العام. مهم أن ندرك أن هذا الفهم للغة غير متجسِّد. وهكذا يمضي هابرماس في محاولة فهم الفعل الاتصالي من خلال إعادة بناءٍ منطقية لنظرية اللغة، معتمدًا على عمل لغويين من أمثال تشومسكي؛ حيث تُفهم اللغة بوصفها منظومة رموز. والمدهش في رواية المجال العام هذه هو الافتقار إلى الاهتمام بخبرة الاستماع وتصورها.

توجد خبرة الاستماع هذه في قلب دراسة تشارلز هيرشكيند (٢٠٠١أ، ٢٠٠١ب، ٢٠٠٤) لممارسة حركات التديُّن للدعوة. ولكن بدلًا من أن يركز على الوعاظ، يركز هيرشكيند على خبرة الاستماع؛ حيث يفترض أن هناك شكلًا مهمًّا من أشكال الفعل المجسَّد الأخلاقي؛ فِعْل يكمن في أساس شكل من أشكال المجال العام. وينصبُّ تركيزه على ممارسات الاستماع التي تشكل جزءًا من حركة التديُّن، المقترنة في المقام الأول بالدروس المسجلة على أشرطة الكاسيت للوعاظ الإسلاميين المشاهير (الخطباء) التي صارت من أوسع الوسائط المستخدمة انتشارًا من قبل الطبقات الوسطى والوسطى الدنيا في القاهرة منذ السبعينيات (التي أنتجتها نحو ست شركات مرخصة، وأُنتِجت مرات لا تحصى؛ لدرجة أن عدد النسخ المتداوَلة يقدر بالملايين)، وكانت تذاع من المحلات، والورش، والمواصلات العامة، والمقاهي، وسيارات الأجرة. يركز هيرشكيند على خبرة الاستماع إلى هذه الدروس. يجب أن ينجح الواعظ أو الخطيب الجيد في إيقاظ جمهوره من حالة البلادة، ويجب أن يجعلهم يركزون على الطريقة التي يَحْيَوْن بها، والترهيب والترغيب المتعلقَيْن بالآخرة، ويجب أن يمزج الروايات القرآنية بحيوات المستمعين اليومية. لكن فعل الاستماع ليس فعل استيعاب وحسب، فهو أقل ما يكون شبهًا بالتدبُّر بالمعنى الكانتي/الهابرماسي لممارسة منطقٍ محتمل أن يكون عامًّا. على العكس من ذلك، يجب أن يستجيب المستمعون عاطفيًّا من خلال الاستماع؛ يجب أن يحسوا بالخوف، والرهبة، والسلام، والقرب من الله؛ إذ يوصف هذا بمعايير السكينة أو السلام الداخلي. لكن هذا يستلزم أشكالًا تفاعلية من

الاستجابة للدرس، تتضمن مجموعة من الأفعال ذات المغزى؛ كالصلاة على النبي كلما يذكر اسمه، والاستغفار. أحيانًا ما تكون هذه الاستجابات بصوت مرتفع؛ وفي أحيان أخرى تتضمن هذه تحريكًا صامتًا للشفاه، أو همسات. ويستلزم هذا الاستماع بدوره تدريبًا على أشكال من السلوك والتركيز مرتبطة بالإنصات للقرآن، والحفظ، والتجويد (هيرشكيند ٢٠٠١ب: ٦٣١). يؤكد هيرشكيند أن ما هو على المحك هنا ليس عملية تنفيس نفسي (حيث تتسرَّب المشاعر الداخلية التي قد تكون خطرة، في نوع من الفهم الروحي الفرويدي للضغط والتحرر)، ولكنه يتضمن، على العكس من ذلك، شكلًا من أشكال الفعل المجسَّد؛ حيث يشتمل الاستماع على أكثر من القدرة على تذكر نص أو قصة، ولكن حيث:

> لا تكمن المعرفة بهذه الصيغ السردية الإسلامية في القدرة على تلاوة نص ما وحسب، ولكن أيضًا في أداء ملامحه الاختلاجية والإيمائية والعاطفية، والحالة المجسدة للنص بوصفة ذكرى ... ومن خلف محتواه المرجعي، يمكن النظر إلى الدرس على أنه أسلوب لتدريب إيماءات الجسد وانفعالاته، وتعبيراته المادية وتلوُّناته، وإيقاعات تعبيره وأساليبها ... تشي القصص بالعادات الأخلاقية وتنظيم المهارات الحسية والحركية الضرورية لإعمار العالم بطريقة تُعَد ملائمة للمسلمين. (هيرشكيند ٢٠٠١: ٦٣٦–٦٣٧)

هذا فهم للاستماع لا يمكن اختزاله إلى حالة عقلية، ولا تكون الإيماءات والحركات وطرق الإلقاء التي هي مركزية في مثل هذا الاستماع تمثيلية لحالة داخلية؛ على العكس، هذا الشكل من الاستماع هو فعل يفترض أن يشكل الخبرة الداخلية.

هذا الاستماع — كما يزعم هيرشكيند — هو شكل من الخبرة الحسية المكتسَبة، تمامًا كما نتعلم أن نستمع إلى الموسيقى (أن نميز اللون، والمزاج، والإيقاع، وأن نفهم مقطوعة موسيقية وفق ما يأتي وما جاء بطريقة تخلق فضاءً مُعرَّفًا بمعايير التذكر والتوقع). خبرة الاستماع إلى الموسيقى، وخبرات الحركة، واللون، واللمس، والشعور لا يمكن إنتاجها بطريقة إدراكية، ولكنها بدلًا من ذلك «تكون مؤسسة على خبرة الجسد الفعلية الحسية بوصفه مركَّبًا من القدرات الإدراكية الحسية المصقولة ثقافيًّا» (هيرشكيند ٢٠٠١ب: ٦٢٩). وبطريقة مماثلة، ينبغي فهم فعل الاستماع إلى الدرس بوصفه ممارسة، أو أشكالًا من العمل، تربِّي الذات.

الإسلام والمواطَنة والمجال العام

يضع الفهم الكانتي/الهابرماسي المجال العام في التواصل العقلاني الذي يحمل بفضل عقلانيته إمكانية جعله كونيًّا — وهي مقاربة طالما شاعت للغاية في نظريات الديمقراطية التشاورية (درايزك ٢٠٠٢) حيث نلقى «حلم عصر التنوير بخلق حقل خالص من السياسة التي يحكمها خطاب المنطق المُذاع في المجال العام» (سالفاتوري ٢٠٠٤: ١٠٢٨). يصاغ هذا المنطق المتجرد من الجسد بمعايير التمثيل وسيادة الرمزي/التمثيلي على الجسماني. ولا يمكن تحقيق صفة العموم لهذا المنطق إلا على أساس تجريده، أي حالته المتجردة من التجسد. يلحظ هيرشكيند الطرق التي يتضمن بها تشكيل الدولة المصرية الحديثة ومفهوم المواطنة الذي يقترن بها مثل هذا التجريد للمستمع الأخلاقي. داخل التقليد الإسلامي، لا يعتبر القرآن فقط مصدرًا سلطويًّا؛ بل هو مصدر للجمال والتعجب، يُتَوَّصل إليه من خلال الاستماع، جسديًّا وليس فقط — ولا حتى في المقام الأول — من خلال الإدراك.

ثمة تشابهات هنا فيما يتعلق بالطرق التي يمكننا أن نتأمل من خلالها لوحة بصفتها عملًا فنيًّا يجب الإحساس به. وعمل ذلك بطريقة أخرى سيكون بمنزلة المساواة بين الاستماع إلى أغنية وقراءة كلماتها. وكما يفترض هيرشكيند، يعني هذا أن التقليد الإسلامي يولي أهمية أقل كثيرًا إلى فن الخطابة والإقناع (القواعد والأساليب التي قد يوِّظفها متحدث ما لاستثارة مشاعر الجمهور)، ما يوليه لنشاط المستمع (٢٠٠٤)، مبرزًا طرق الاستماع التربوية التي تسمح للفاعل بالإحساس بما قد يمكننا تسميته الجوانب الشعرية للنص. وهكذا يتضمن الاستماع قلب الإنسان ومجمل الجسد، على خلاف التدبُّر في أوجه الرجاحة العقلانية لحجة ما. داخل هذا التقليد، «يُميَّز الاستماع بوصفه النشاط الحسي الأكثر أساسية للسلوك الأخلاقي» (٢٠٠٤: ١٣٦). بينما توصل التقليد المسيحي منذ القديس أوجستين إلى فهم الخطابة على أنها ذرائعية؛ حيث لا توجد علاقة ضرورية بين البلاغة وبين الصدق، أُسِّس التقليد الإسلامي على «وحدة جوهرية لما هو جمالي وما هو حقيقي» (هيرشكيند ٢٠٠٤: ١٣٦). لا يمكن تحقيق الوصول إلى الحقيقة دون إحساس بجمال الرسالة؛ ومن هنا أهمية فاعلية المستمع والخبرة الجسمانية للاستماع.

ما تداعيات هذا الفهم فيما يخص الفضاء العام؟ يلحظ هيرشكيند أن إعادة تشكيل الوعظ والاستماع التي صاحبت تطور الدولة المصرية على مر القرن العشرين تضمنت سعي الدولة على نحو متزايد إلى السيطرة على الوعظ؛ حيث أصبحت متأثرة على نحو

متزايد بالنماذج الناشئة في برامج الاتصالات الغربية، مع تركيز جديد على أن يوظِّف الخطباء «فنَّ تلاعبٍ خطابي محايدًا يرسِّخ في مستمعيه الآراء والتوجهات التي ستشكِّل المصريين الحديثين» (٢٠٠٤: ١٤٠). وفي مركز هذه العملية خبرة استماع متغيرة. في نموذج الوعظ الكلاسيكي، يخضع كلٌّ من الواعظ والمستمع لنظام الكلمة وقوتها وجمالها؛ فعلاقة الخطيب بخطابه ليست علاقة ذرائعية صرفًا. «بدلًا من ذلك، يخضع لنظامها، مطوِّعًا صوته وفق مقتضيات الكلمات التي يتلوها، مانحًا لها نطقها الحقيقي الطبيعي. وبإنجاز ذلك، تنتهي مهمته، بينما تبدأ مهمة المستمع» (٢٠٠٤: ١٤١).

ينطوي صعود الدولة المصرية ونمط المواطنة المرتبط بها — كما يزعم هيرشكيند — على نوع جديد من الاتصال العام؛ نوع يطور فيه الخطيب علاقة ذرائعية بكلماته (متأثرًا على وجه خاص بنظرية الاتصال والعلاقات العامة)، ويرغب في إعلام جمهورٍ ما والتلاعب به، والجمهور مجرَّد من فاعليته. وحالما أصبح الخطاب الإسلامي مدمجًا باطِّراد في تشكيل الدولة، سعى هذا إلى تجريد الاستماع من فاعليته الجسمانية. ورغبت الدولة في خلق نمط جديد من المستمع؛ مستمع يُفهَم على أنه المستقبِل السلبي للاتصالات العامة. يكتب هيرشكيند:

> اليوم، تتحسر المقالات في الصحافة الوطنية الخاضعة لسيطرة الحكومة مرارًا على الممارسة المستمرة للتقاليد التي تربِّي «تبجيلًا للكلمة المقدسة» وانتباهًا للخصائص الصوتية للغة على حساب الرمزي. يتجاوز الاستماع الوسائل العقلانية، كما يُزعَم، نافذًا مباشرة إلى جوهر الفلاح الأمي الهش. أما القراءة فهي — على خلاف ذلك — تشجع التأمل المعقْلَن والموافقة المعقْلَنة. وجد النقد الأوروبي في القرن التاسع عشر لسطحية الممارسات الإسلامية وتصنعها سوقًا جديدة في هذا السياق؛ المسلمون المحكومون بالتقاليد، كما يقال، منشغلون أكثر مما ينبغي بالسطح والأمور الخارجية: الصوت وأصوات التلاوة، وحركات الجسد الموصوفة في الصلوات، وقواعد الصيام والتطهُّر، التي تعرِّف جميعها نوعًا من الحياة غير متوافق مع أنماط أكثر تحسينًا وتطورًا من العقل والفهم والورع. (هيرشكيند ٢٠٠٤: ١٧٦)

تعطي الرؤية الاستعمارية، أو رؤية الإداريين، أو رؤية فرويد، الأولوية للرمزي، الذي يُفهَم على أنه مرحلة في التطور الاجتماعي والشخصي تتقدم وراء المجسَّد؛ حيث يُحتَّم على

أحد أنماط الاستماع أن يحل محل الآخر. يفترض هيرشكيد أن المطروح هنا ليس تمثيل مراحل في التطور الاجتماعي، ولكنه «سياسة الاستماع»:

> أحد المحاور التي تتمركز حولها الانقسامات في المجتمع المصري يُعنَى تحديدًا بمسألة ما إذا كان الجانب المقدس من القرآن يكمن في الكلمة المادية ذاتها أم فقط في معناها الرمزي كما يُكتشَف من خلال إعمال الفهم الإنساني. يسمح نموذجا اللغة بنظم تفسيرية شديدة الاختلاف، هياكل قوةٍ مرتبطة بمشروعات اجتماعية وسياسية متباينة. (٢٠٠٤: ١٤٦)

يلح هيرشكيند على أن ما هو على المحك هنا ليس تضادًّا بين نموذجَي التفسير «الحرفي» و«الرمزي»، ولكن نموذجان متباينان للفاعلية؛ من جهة، فنموذج استماع يقع فيه الصوت في مركز «الممارسات التي تكتسب الذات من خلالها الفضائل التي تُمكِّن من الفعل الخُلُقي»؛ ومن الجهة الأخرى «فهم تعبيري للغة؛ حيث يُدرَك الحديث على أنه أداة مادية لاستخراج معنًى غير مادي» (٢٠٠٤: ١٤٨).

وبدلًا من فهم التطور الجاري للدعوة وحركة التديُّن الأوسع بمعايير انهيار الثقافة العامة أو تقلُّصها، تكشف دراسة هيرشكيند عما يسميه «سياسة الاستماع»، الأساس لـ «جمهور مضاد إسلامي». شهد تحديث مصر على مدار القرن العشرين تبني القوميِّين فهمًا غربيًّا للاتصال، مع دمج المساجد في تشكيل جمهور مؤسَّس على التلاعب بالرأي؛ حيث تكون العلاقة بين المتحدث والصوت ذرائعية على نحو متزايد. ويفترض هيرشكيند أن التطور المعاصر للدعوة وممارسات التديُّن لا يمثل بقدر كبير تراجعًا للسياسة؛ مثل ظهور نموذج مضاد من الاتصال كامن في مراكز التعليم، واتحادات الوعظ، والعدد المتزايد من المساجد الخاصة (انظر جافني ١٩٩٤)، ودور النشر، وممارسات الاتصال المتنامية على نحو استثنائي المبنية على تداول أشرطة الكاسيت الصوتية للوعاظ. ويحدث هذا الشكل من الاتصال في المحادثات بين الأصدقاء، من النقاش بشأن ما إذا كان من الجائز الصلاة في المقابر، أو إرسال تبرعات إلى البوسنة.

هذا الجمهور المضاد لا يتوسط «بين» الدولة والمجتمع، كما يفعل «المجتمع المدني» المتصوَّر على أساس التاريخ الأوروبي المركزي. وكما يقول هيرشكيند:

> لا تحدث ممارسة الدعوة داخل ذلك المجال من الحياة الترابطية الذي يشار إليه بالمجتمع المدني، ولا تعمل على مناصرته. على العكس، تتخذ رواية الداعية

> موضعها داخل الإطار الزمني لأمة إسلامية، ويكون لها علاقة بتعاقب الأحداث الذي يميز نمط تاريخيتها. (٢٠٠١: ١٧)

من جهة، ثمة تركيز على عالم الحياة: المجتمع المحلي، ومبادرات المساعدة الذاتية، واللباس، والتواضع بوصفها طرائق لتوسط العلاقات، والحضور في المسجد والصلاة. ومن الجهة الأخرى، إشارة إلى الأمة، أي خبرة مجتمع تتجاوز الزمن المتجانس وحدود القومية. ليس فقط أن هذا النوع من الجمهور المضاد لا يعمل وسيطًا بين الدولة والمجتمع، ولكن أن الدولة أيضًا ليست وسيطًا بين المحلي والعالمي. لا يوجد إحساس بالمستويات (الجزئي، والوسيط، والكلي) ولا بِكَون أحد المستويات يمثله غيره.

إعادة التفكير في الاستقلالية والفاعلية

ينبغي فهم التصور الحديث للفاعلية كما يفترض طلال أسد في إطار ما يسميه «أنثروبولوجية العلماني»، الوعي الجديد بسيادة الفاعل الإنساني الذي انبثق من حركات الإصلاح الديني في أوروبا، وخصوصًا فهم «وحدة القديسين». يؤدي هذا إلى فهم للفاعلية؛ حيث السيادة والحرية الطبيعيتان للفاعلين الحديثين ستقودانهم إلى الرغبة في الحرية (٢٠٠٣: ٧١). يُتَرجم فهم الفاعلية هذا إلى فهم المجال العام على أنه مجال من التشاور العقلاني؛ حيث تُمارَس ملَكة العقل النقدية. يلعب فهم الفاعلية هذا دورًا أساسيًّا في الطريقة التي فهمنا الحركات بها على أنها جزء من عملية التحديث العلماني المفضية إلى المزيد من الحرية.

ينبهنا هذا إلى مدى كون الطريقة التي نشعر بها بالزمن ناتجًا اجتماعيًّا، يشكل طريقة فهمنا لكل من الفاعلية ومفهوم الحركة. يدرس الفيلسوف الألماني راينهارت كوزيلك (١٩٨٥) ظهور ما نعرفه الآن بأنه «زمن تاريخي»؛ إذ يصف الإحساس بالزمن في أوروبا ما قبل الحداثية بأنه «تراكمي». كان التاريخ وفق هذه الرؤية تسلسُلَ أحداث. كان هذا الإحساس «التراكمي» بالزمن موحَّدًا وثابتًا، مركَّزًا على جِدَّة حدثٍ بالنسبة إلى حدث آخر، مع ميل إلى النظر إلى أي زمن غير زمن المرء ليجد ما كان جديدًا (كوزيلك ١٩٨٥: ٢٤٠). منذ القرن الثامن عشر في أوروبا، بدأ يتطور وعي جديد بالزمن، وعي يبدأ في تفسير الماضي والحاضر والمستقبل، بمعايير التقدم، ويبدأ في وضع المجتمعات والثقافات على خط متصل. أتاح هذا إحساسًا جديدًا بالحاضر باعتباره موضعًا مُحدَّدًا بين الماضي والمستقبل، مكان يمكن أن تظهر فيه خبرات جديدة. بينما بحلول أواسط

القرن الثامن عشر، شكَّل إحساسٌ بالتسارع التاريخي الوعي بالزمن. يلتقي هذا الفهم للتقدم والتزامن مع الأفهام الجديدة لسياسة الأعداد الكبيرة؛ ليعززا أفهام التغير التاريخي والمفهوم الحديث للحركة أيضًا. لكن هذه الخبرة الجديدة بالزمن، كما يؤكد تشارلز تيلور، كانت متجانسة؛ لم يكن بإمكان الحداثة أن تمتلك إلا معمارًا زمنيًّا موحَّدًا، معمارًا علمانيًّا حصريًّا.

بوسعنا أن نُدرِج حركات التديُّن داخل هذه الزمنية. يمكن فهمها على أنها «مقاومة» (ومن ثم فهي موضوعة داخل الزمن الحديث)، وهو نمط من التحليل، كما تلحظ كارين ورنر (١٩٩٨: ٣٩)، يعمم الأصولية، ويضعها داخل الحداثة باعتبارها شكلًا من معاداة الحداثة؛ أو يمكن وضعها في إطار مقابلة الأنثروبولوجيا البريطانية بين التعبيري والذرائعي (الكلي والمتشظي)، وهكذا تُعرَّف باعتبارها تعبيرات عن «الهوية الجمعية». بطرق مختلفة، تدعو كلتا هاتين المقاربتين إلى مفهوم «المقاومة» الذي يضع الفاعل «داخل تاريخ علماني للتحرر من كل التحكم القسري» (أسد ٢٠٠٣: ٧٢–٧٣). وتضع مثل هذه التحليلات حركات التديُّن داخل العالم الخالي من الحدود وفي إطار تجانسه الزمني. لتضمين هذه الحركات داخل الزمن العام يجب أن نفهمها داخل نموذج الفاعلية الذي تُبْنى عليه، حركة علمانية باتجاه الحرية (تصبح تعبيرات عن الهوية الجمعية، وطرقًا لإدارة التوتر بين التقليد والتحديث، أو تعبيرًا عن الكلية في مواجهة التشظي).

تشتبك صَبا محمود مع هذه المسألة مباشرة. أولًا، هذه الحركة لا يمكن فهمها داخل «اللغة المسطحة» لمقاومة السيطرة. ولا يمكن تحليل هذه الحركة بمعايير فئات الحقوق، والتمثيل، والاعتراف؛ أي مبادئ حركات الهوية. ليس هذا شكل الحركة المنخرطة في «صنع الادعاءات على الدولة خصوصًا، وعلى الكيان الجمعي الاجتماعي عمومًا»، على أساس خصائص مشتركة معينة، يعتبرها المشاركون أساسية لتعريفهم الذاتي بصفتهم جماعة (محمود ٢٠٠٤: ١٩٢). يكشف تأثير حركة المساجد عن رؤية لا تتعلق فيها السياسة بمجرد الطرح العقلاني للحجج والمبادئ الخُلُقية، ولكنها تصدر من مستويات الكينونة والفعل بين الذوات (٢٠٠٤: ١٥٢). ليست هذه حركة هوية جمعية، تدعي وتطالب بحقوق من أجل فئة اجتماعية. إن فَهْم فئات الفرد العقلاني الاستقلالي على أنها ضد المجتمع وثقافته هو بمنزلة الفشل في إدراك أنه في قلب هذه الحركة توجد «ممارسات لتشكيل الذات» (محمود ٢٠٠٤: ١٩٤) لا تمكن رؤيتها في روايةٍ لتاريخ علماني للفاعل السيد الحر الساعي على الدوام إلى التمكين. نواجه هنا صورة من صور التشكُّل الذاتي، ولكنها ليست مصوغة في إطار مبادئ السيادة العلمانية.

الفضاء المعقد والزمن المعقد

لدراسة هذه المسألة يقترح طلال أسد أن نهيئ أنفسنا للتفكير بمعايير «الفضاء المعقد» و«الزمن المعقد». ولكي نفعل هذا، يستند إلى عمل عالم الأديان جون ميلبانك، ويفترض أن كلًّا من التقاليد المسيحية القروسطية والإسلامية أدركت أن الفضاء المعقد أسبق وجودًا من فضاء الدولة القومية الأبسط، وأنه نتيجة لذلك «لا تستطيع الدولة الحديثة (ولم تستطع أبدًا) احتواء كل ممارسات مواطنيها، وعلاقاتهم، وولاءاتهم (أسد ٢٠٠٣: ١٧٩). ويربط أسد ما بين فرضيتين:

> على خلاف عالَم الدول القومية العلماني الحديث، أدركت المسيحية القروسطية والإسلام تعددية في الأواصر والهويات المتداخلة. لم يكن متوقَّعًا من الناس دائمًا أن يخضعوا لسلطة واحدة ذات سيادة، «ولم يكونوا هم أنفسهم فاعلين أخلاقيين ذوي سيادة. (٢٠٠٣: ١٧٩؛ التشديد مضاف)

كان نشوء الفهم الحديث للسيادة مرتبطًا بالمفهوم الكالفيني لـ «مجتمع القديسين» الذي عَلْمَنَه لوك. وبينما يمكن إدراك فَهْم «سياسة الهوية» باعتباره توسيعًا لهذا المنطق، فالخبرات الإسلامية التي نحللها هنا تتعارض معه؛ فهي تنبذ نمط الحصرية الذي يشير إليه تشارلز تيلور؛ فبتقييدها استقلالية الفاعل تقيد استقلالية الدولة.

يشي هذا بالتوقف عن فهمٍ ما للمجالات العامة المقامة على أساس العقلانية، والخطابية، والاستقلالية. تمامًا، كما يدخل المستمع المتجسِّد في توتر مع الفهم الجديد للاتصال الرمزي في المجال العام في مصر، يدخل زمن الجسد في توتر مع تزامنية الأمة. وكما يفترض أسد:

> زمنية الكثير من الممارسات التي تضرب جذورها في التقاليد (أي الوقت الذي تستلزمه كل ممارسة زمنية لتكتمل وتنضج، الماضي الذي تصل إلى داخله، وتعيد مواجهته، وتعيد تخيله، وتمدده) لا يمكن ترجمتها إلى زمن السياسة القومية المتجانس. ذكريات الجسد، وأحاسيسه ورغباته تفلت بالضرورة من التوجه العقلاني/الذرائعي لمثل هذه السياسة. (أسد ٢٠٠٣: ١٧٩–١٨٠)

الشخصنة والعولمة

هذا الفهم للدعوة مرتبط بمفهوم الأمة، أو المجتمع الإسلامي. تاريخيًّا، وحاليًّا لا تتوافق الأمة مع حدود الدولة القومية، ولا تنسجم مع الخبرة الأوروبية؛ حيث نشأ شكل جديد من المجال العامِّ في وقت ظهور الدولة الحديثة، مفهومًا على أنه «بين» الدولة والمجتمع. وبوصفها شكلًا من الممارسة، فالدعوة هي مشخصنة ومعولمة معًا. العولمة مرتبطة بحركات المجتمعات السكانية وتقنيات الاتصال، المتجلية في طريقة تداول أشرطة الكاسيت من البوسنة إلى الأردن إلى الولايات المتحدة. لكنها في الوقت ذاته، مؤسسة في الممارسات الجزئية، أشكال البر أو فعل الخير الموجهة إلى جار المرء، أو إلى المكان أو البيئة التي يعيش فيها المرء ويتفاعل مع الآخرين، في الحي، وخلال الترحال. وكما يفترض سلفاتوري:

> من الناحية التكنولوجية، تشتمل الأمة الإسلامية على كل المسلمين، ولكنها تحتفظ بدرجة ما من الصلابة حيث يكون «الآخر» في المقام الأول هو الجار الذي يعتقد المؤمن أنه مسلم جيد أو يساعده عند اللزوم ليصبح كذلك. «ومن خلال هذه الرابطة الجزئية» التي تأخذ غالبًا شكل الخطاب الأخلاقي تؤسِّس الأمة. (سلفاتوري ٢٠٠٤: ١٠١٥؛ التشديد مضاف)

يُقرِّب هذا ما بين التقسيمات: العام والخاص، الديني والعلماني؛ ومن ثم بين حدود الدول القومية. مسائل التواضع، والعلاقة بين الرجال والنساء على الملأ، وممارسة الصلاة، بدل أن تبقى في المجال الخاص، يُضفى عليها طابع سياسي، وباعتبارها موضوعًا للنقاش العام، تصبح عقبة أمام فصل الدولة الحديثة ما بين المجالَين الخاص والعام (هيرشكيند ٢٠٠١أ). تكشف هذه الحركات عن أشكال جديدة من الحجاج العام بشأن طرق الحياة المتسمة بالمساواة النسبية لأولئك المعنيين (الرجال والنساء مدعوان كلاهما للمشاركة في الدعوة)، ولا يمكن فهمها داخل مسار ليبرالي من التقليدي إلى الحديث، أو باعتبارها مقاوَمة لهذا. هذه الحركة، كما تؤكد صبا محمود، هي «خارج حدود تصور تقدمي ليبرالي»، غير أنها تجادل بأنها شكل ثمين للازدهار الإنساني، لا تنبغي مقاربته بطريقة تستأنس وتستوعب (على النحو الذي يفعله تحليل الحداثة مقابل معاداة الحداثة) أو النظر إليه على أنه عالم حياة مؤقت، محكوم عليه بالموت (٢٠٠٤: ١٩٩).

هوامش

(١) في السياقات الحضرية مثلًا، سيُضفِي استبعادُ المجتمعات السكانية المهاجرة طابعًا ذرائعيًّا على التقليد، وخصوصًا أشكال الشرف والحماية؛ لمُوازَنة افتقار أحياء المهاجرين إلى التنظيم. هذا أساس الأشكال الكلاسيكية من العصابات الحضرية (ماكدونالد ١٩٩٩).

(٢) ليس بالضرورة دون صعوبة. يضرب أسد مثلًا عملَ عالِم الأنثروبولوجيا البريطاني ألفريد جل الذي يحاول أن يطبق فهم كلود ليفي-شتراوس للنظام الرمزي على الممارسة الطقوسية لشعب اليوميدا في غينيا الجديدة. يشتكي جل: «لم أجد من بين مُخبِرِيَّ اليوميديين أحدًا يرغب في مناقشة معنى رموزهم على اعتبار أنها رموز «تعني» شيئًا آخر أو فكرة أخرى غير الأشياء الراسخة في أنفسهم. والواقع أنني وجدت أنه يستحيل حتى طرح السؤال عن المعنى في اليوميدا؛ لأنني لم أتمكن من اكتشاف أي كلمة من اللغة اليوميدية تتوافق مع كلمة «يعني» أو «يرمز».» (جل ١٩٧٥: ٢١١).

الجزء الرابع

نماذج الفعل والثقافة

الفصل العاشر

إعادة النظر في الحركات

شرع هذا الكتاب في تحليل أشكال الفعل والثقافة المتحولة في الحركات الآخِذة في العولمة، ولا يقتصر أمله على مخاطبة الباحثين والطلاب، ولكن يشمل الناس المنخرطين في إنشاءِ مثلِ هذه الخبرات والإحساس بها وعيشها. ما التداعيات على الطريقة التي نفكر بها في الحركات؟ وهل من موضوعات هنا يمكن أن تُعِينَنا على فَهْم الفعل والعولمة بطريقة جديدة؟

ما وراء «الحركات الاجتماعية»؟

تشير الحركاتُ كلُّها التي استكشفناها إلى تحوُّلٍ جذري في النموذج المعرفي، من الأنماط المسيطرة للحركة التي ظهرت وترسَّخت في أوروبا وأمريكا الشمالية على مدار القرنين التاسع عشر والعشرين، ونطلق عليها عمومًا «الحركات الاجتماعية». ظهرت هذه الحركات في سياق الأفهام الجديدة بشأن العموم، والتكافؤ الوظيفي، والأفهام الجديدة للأعداد الكبيرة، وأشكال الدمج، والطرق الجديدة للتفكير بشأن العلاقة بين الخبرة الفردية والخبرة الجمعية. ترافقت هذه التحولات لتجعل من الممكن التفكير بطرق جديدة في الفئات، والتنظيم، والفعل. وبرز من هذا ما نفهمه الآن باعتباره «الحركة الاجتماعية». أتاحت الأفهام الجديدة للعموم، والأعداد الكبيرة، والتكافؤ الوظيفي، التفكير في الكيانات الجمعية التي تفعل بطرق جديدة. وكما يؤكد تشارلز تيلي وبيير بورديو، كانت هذه الأشكال من الفعل مدمجة في تاريخية جديدة للتمثيل. يمكننا أن نرى هذا في تركيز تيلي على الجدَّة التاريخية للاتحاد، وفي تركيز بورديو على الفعل الرمزي للتمثيل؛ إذ يخلق جماعاتٍ اجتماعيةً جديدة من قبيل الطبقات. أمَّا تحليلُ طلال أسد لأصول هذا الفهم

فيُعِيدنا إلى مولد الحداثة، وإلى الممارسات الجديدة في النهضة الأوروبية، التي بدأت تفصل الكينونات الداخلية للأشخاص وتمثيلهم العام، وأدت إلى فَهْم جديد للفعل الرمزي الذي يضعه هوبز في مركزِ خلقِ الكيان الجمعي الحديث الأول، وهو الدولة القومية. وفي مركز هذا الفهم الحديث الجديد للفعل، نواجه «القدرة على التمثيل». ظلَّ هذا في مركزِ طرق التفكير بشأن الحركات الاجتماعية؛ حيث «تتكوَّن الجماعة من خلال فعل التمثيل».

بوسعنا أن نرى هذا الفهم الجديد وهو يبلغ منتهاه في العصر الصناعي، وخصوصًا في نماذج الفعل الجمعي التي نلقاها في النقابات المهنية التي تطورت على مدار القرنين التاسع عشر والعشرين. فُهِمت بنية الحركات بمعايير علاقات التمثيل والتفويض الرأسية التي كان بإمكانها المضي من المحلي إلى الجهوي إلى الوطني إلى الدولي. وكانت المسألة المهمة هي الهوية العامة، المشتركة. كان بالإمكان استبدال أي شخص يلعب دورًا بأي شخصٍ آخَر من حيث المبدأ، في محاولة لتجريد الحركة من الفردية. وكان الكيان الجمعي يفعل من خلال الفردي، عبر ثقافة التضامن. يتصل الأعضاء بـ «المجموع» المُنشَأ من خلال المؤتمرات، والإعلانات، والرموز. وتمثل العلاقات الأفقية بين شخص وشخص تهديدًا محتملًا، إلى حدٍّ أنها تتعارض مع العلاقة الجوهرية؛ العلاقة التي تربط العضو بالمجموع. ويُفهَم الفعل في المقام الأول بالمعايير القصدية.

المدهش هو مدى استمرار طريقة تفكيرنا بشأن الحركات المعاصرة لصيقةً بهذا النموذج المعرفي بقدرٍ كبير. يُبرِز تارو تراتبيةً خفيةً في نموذجه لـ «تغيُّر النطاق». وأبرَزَ فهْمُ تيلي السابقُ للاتحاد، مع إصراره على تشكيله العمدي، أن الاتحاد مثَّلَ جماعةً ما أخرى، أو تحدَّثَ باسمها. وعلى مر الثمانينيات وخلال التسعينيات شهدنا تحولًا في المقاربات السائدة إزاء الحركات الاجتماعية، بالابتعاد عن التنظيم، والتركيز بدلًا من ذلك على الهوية الجمعية والمجتمع. لكن الفعل لا يزال محلَّ تفكيرٍ بالمعايير ذاتها: تفعل الحركات «باسم هويات»، والفعل هو «القدرة على التمثيل». يفترض بعض الكتَّاب أن الحركات تمثِّل في المقام الأول مصالح؛ ولذلك يمكن فهمها بمعايير بنى الفرصة واستراتيجياتها. ويفترض غيرهم أنها تمثِّل مجتمعات وهويات؛ ولذا يركِّزون على الفعل الرمزي و«تعبيرات الهوية». ويقال إن ما تُسمَّى مقارَبة «العملية السياسية» لدراسة الحركات الاجتماعية لم تحقِّق نفوذَها بسبب أستاذية رموزها الأساسيين التي لا شكَّ فيها فقط، ولكن أيضًا لأنها تجمع بين هذين البعدين من التمثيل. وكما يزعم هؤلاء الكتاب، تمثِّل الحركات هوياتها استراتيجيًّا؛ فهي تصوغ ادِّعاءات الاستحقاق، والالتزام،

والوحدة لكي تصبح لاعبين أكثر نجاحًا في النظام السياسي. وعبر هذه المقاربات المختلفة، يتكرر الموضوع نفسه. التعبير عن الهوية يبني المجتمع (هيذرينجتون). الاتحاد والادعاء يُنشِئان ما يسمِّيه تيلي «المجتمع الانتخابي». وفي كلٍّ من النظريات الذرائعية (الفرص والاستراتيجيات) والنظريات التعبيرية (المجتمعات بصفتها رموزًا)، «تُخلَق الجماعات من خلال فعل التمثيل». هذا هو قلب فكرة «الحركة الاجتماعية».

ناقشنا في هذا الكتاب، ولو بإيجاز، مفكِّرين من أمثال هوبز، أو تأملنا لبعض الوقت الأفهامَ الجديدة للتمثيل التي ظهرت حين مولد الحداثة الأوروبية، أو بدأنا نستكشف فكرة الحضارات، وكان لزامًا أن ننبه إلى العمليات الاجتماعية المتضمَّنة في بناء الفئات الأساسية للخبرة؛ فهذه كلها طرائق للكينونة في العالم، ولكنها أيضًا طرائق للكينونة في الجسد؛ حيث نحسُّ بأنَّ لِذَاتنا جسدًا، أو بأن ذاتنا كائنةٌ في جسد. حيث تُمنح الأولوية للرمزي والتمثيلي، سواء في مبادئ التطور من المجسَّد إلى الرمزي، أو داخل فهم متجرد من التجسيد؛ حيث يمثِّل الجسد الفوضى التي ينبغي أن تُحوَّلَ إلى رموز للتعامل معها. ما نعمِّمه على نحوٍ غير واعٍ بالذات باعتباره «الاجتماعي» هو نتاجُ المسار الغربي. تلحظ ماري بوفي (٢٠٠٢: ١٢٧) أن كلمة «الاجتماعي»، التي ترجع أصولها إلى كلمة «سوسياليس» أو «سوسيوس» اللاتينية، دخلت اللغة الإنجليزية في أواسط القرن السادس عشر، وكانت تُفهَم في عام ١٥٦٢ على أنها قدرةٌ يمتلكها الفرد على تشكيل العلاقات. ويعكس هذا، كما تفترض، فهمًا متغيرًا للفاعل الإنساني، لم يَعُد يُدرَك باعتباره جزءًا من كلٍّ أكبر، ولكن باعتباره كيانًا فرديًّا يمتلك القدرة على الارتباط مع الكيانات الفردية الأخرى. تؤكد إعادةُ بناءِ بوفي لأصول اللفظ وتحولاته تمامًا إلى أيِّ حدٍّ عكَسَ الفهمُ وعيًا بالنزعة الفردية الجديدة وبالعبء الأخلاقي الجديد الذي أتى معه. في البداية أُدرِك هذا الفهم للقدرة الاجتماعية بالمعايير الدينية، باعتباره أحدَ أبعاد الطبيعة الإنسانية التي تمتد جذورها إلى الله. تتقصَّى بوفي عبر سنوات القرن الثامن عشر عمليةَ العلمنة التدريجية لهذا الفهم، وتطوُّره من أحد أبعاد الطبيعة الإنسانية التي تمتد جذورها إلى الله؛ ليصبح ما صاغه الفيلسوف البريطاني توماس ريد في عام ١٧٨٥ باعتباره «عمليات العقل». لم يقتصر تأثير هذا على تطبيعِ ما كان يُفهَم بمعايير ثيولوجية، ولكنه أرسى أيضًا الأساسَ لفهمٍ معيَّن للاجتماعي يُعلِي من شأن مبادئ العلامات؛ إذ افترض ريد أن الحواس ينبغي فهمها باعتبارها «علامات» لموضوعات خارجية (كلارك ١٩٨٧). وبينما يُعتبَر هذا الافتراض نقديًّا لكثير من فلسفة ديكارت، فقد اشترك في الأفهام ذاتها التي

تفصل بين الجسد والذاتية. يتقصى طلال أسد في هذا السياق ظهورَ فكرة «الشخصية» باعتبارها فكرةً لهُوية أساسية فريدة لكل فرد (١٩٩٣: ٧٠)، في مجتمعٍ هوياتٍ ناشئ، يُفهَم على أنه باعتباره متزايدَ العمومية ومتزايدَ الخصوصية معًا، «قابلٌ للإبدال وفريدٌ بطريقة جديدة» معًا (بوفي ٢٠٠٢: ١٣٧). ومن هذا المسار التاريخي نواجه نموذجًا معرفيًّا غربيًّا يدرك الفعل باعتباره تمثيلًا، نموذجًا يركز على أولوية الرمزي، يمتد من ديكارت إلى كانت وريد، ودوركيم وفرويد، وإلى مُنظِّرِي الأنظمة الرمزية وتابعيهم، من ليفي-شتراوس، وعلماء الأنثروبولوجيا الإنجليز، وهابرماس ودريدا. ليس هؤلاء منظِّرين للحركات الاجتماعية، ولكن عملهم لعب دورًا حاسمًا في بناء الفئات التي نفهم من خلالها الفعل والكينونة في العالم.

التجسيد والفعل والذات

يتعارض كلٌّ من الحركات التي حللناها مع أولوية الرمزي، فكرة أن الفعل يمثل مصلحة أو يعبِّر عن هوية، ومن خلال ذلك يكوِّن جماعة. ويؤكد كلٌّ منها بطريقة مختلفة أهمية مبادئ الفعل المجسَّدة والخبروية. أكد تحليل الحركات «المناهضة للعولمة» أهمية التجسيد، والحواس المتعددة التي تتيح النفاذ إلى العالم، وإلى الذات، وإلى الآخر. ولا يمكن فهم حركة التشيجونج التي درسناها بمعايير فعل تمثيلٍ لفئة. على العكس من ذلك، يفضَّل فهمها باعتبارها «حركة استشفاء». والساباتيستيون ليسوا منخرطين في فعل قومي إثني يمثلون فيه هوية مجتمع؛ ولكننا نواجه أشكالًا من الانفتاح على الآخر، ثقافة اللايقين، أشكالًا من الاتصال المجسَّد تتجلى في إيقاع سردي؛ هي حركة مبنية من خلال موسيقية تفاعل الذوات المجسَّد. ولا تُعبِّر حركة التديُّن الإسلامية عن هوية، ولا تشكل مجتمعًا انتخابيًّا، ولكنها منهمكة في أشكال من العمليات المتجسدة لصنع الذات؛ حيث نلقى فهمًا للغة غير مصاغ وفق أولوية الرمز، ولكنه فهم يولي الأهمية للصوت، والسمع، ولخلق المستمِع المتجسِّد.

لا حركة من هذه الحركات منشأة على أساس بِنى التمثيل والتفويض، ولا أيٌّ منها تعبير عن عملية تشاور عقلاني. ما يتكرر باستمرار هو حقيقة أن هذه الحركات منهمكة في «العمل»؛ حيث تكون الحواس في قلب الفعل. يتضمن اللقاء البصري مع الدمى التقاءً بالجمال والأسى. وتكوِّن ممارسات التشيجونج خبراتٍ لداخلٍ اتصاليٍّ وذاكرة متجسِّدة؛ وتنشئ ممارسات التديُّن خبرات بالباطن وأشكال صنع الذات التي لا تتفق

والذات الغربية الاستقلالية. وقصص الساباتيستا هي نتاج متحدِّث ومستمع، وليست نظامًا رمزيًّا متكررًا لا زمن له. فكل قصة تستثير إحساسًا بالمكان — الصوت، والرائحة، والإحساس بالزمن، ولمسة الريح، ورائحة الطين، وهي موضوعات تقع أيضًا في مركز الفعل المناهض للطرق الذي درسناه.

تؤكد أشكال الفعل هذه أهمية التجسيد بوصفه ممارسة تكون الخبرة فيها «نمط حضور وتفاعل» (جورداش ١٩٩٣: ١٣٥) في العالم. ولكي نفهم طبيعة الحركة هنا، نحتاج إلى نبذ نماذج الجماعة والمجتمع والفئة التي تتشكل فيها الجماعة من خلال فعل التمثيل. وبدلًا من نموذج الجماعة أو المجتمع، يفُضَّل فهم هذه الحركات بمعايير نموذج التفاعل المتجسِّد بين الذوات (جورداش ١٩٩٣)؛ حيث نلقى السمع، والإحساس، واللمس، والتذوق، وحيث يكون الزمن في الجسد عبر مكان الإيقاع في هذه الأفعال.

المدهش هو المدى الذي بلغته النظريات السائدة بشأن الحركات الاجتماعية في استبعاد الحواس. وأكثر ما يكون هذا وضوحًا في الروايات الذرائعية للحركات، بتركيزها على الاستراتيجية، والمنطقية، والحساب، والفرصة. ينبغي أن نكون واضحين جدًّا: حالما نُدخِل الحواس، نقيِّد مجال الفعل القصدي. ليست هذه تمامًا هي الفكرة التي نألفها بأن جسدنا عقبة تقيِّدنا. على العكس من ذلك، فالغرض منها هو تأكيد أنه بينما نستطيع أن نشكِّل الحواس (وكثير من صور ممارسات الجسد تهدف إلى هذا)، يبقى الجسد، كما تفترض ناديا سيريمتاكيس (١٩٩٤: ٩) أداة إنتاج للمعنى، تشتغل بما يتجاوز كلًّا من الوعي والنية. تهيئ الحواس الجسد لتذكر الأشياء المنسية، وراء مجال الفعل القصدي. لا يمكن أن نقرر تذكُّر شيء ما نسيناه؛ لا يمكن تحقيق هذا من خلال الإرادة أو الإدراك. يمكن توضيح ذلك بقوة من خلال تطور حركة التشيجونج في الحقبة التالية للثورة الثقافية. لا يمكن من خلال الإرادة والتمثيل (أي من خلال فهم بورديو للفعل) تشكيل إحساس جديد بالذاتية المتجسدة بعد فترة صدمة. مثل هذا التجسد يضع الخبرة اللاإرادية في مركز الفعل؛ بامتلاك ممارسات الجسد بعدًا متميزًا من تعلُّم التخلي عن السيطرة على الجسد.

يسهل نسبيًّا أن ندرك أن النموذج المعرفي الذرائعي، بفهمه الفعل على أنه استراتيجية وتعظيم الفرصة، مهيأ للميل إلى استبعاد الجسد والحواس. ولكن أليس هذا في قلب نموذج الهوية بافتراضه أن الحركات هي «تعبيرات عن الهوية» كما يقول هيذرينجتون؟ تعتمد مثل هذه المقاربات على وجه الخصوص على دوركيم، وعبر فيكتور تيرنر، وعلى فرويد.

وتولي أهمية بالغة للطقس، كما رأينا في رواية ساشا روزنيل للطقس المحيط بجنازة الأميرة ديانا في بريطانيا، أو مقولة كيفين هيذرينجتون بأن الحركات هي «تماهيات شعورية على نحو مكثف»، خبرات «اجتماع» تُقابل التشظي الناتج من الهيمنة الذرائعية للمجتمع الحديث (على نحو يعيد كما نرى إعمال فهم الأنثروبولوجيا البريطانية للطقس) (١٩٩٨: ١١٣). الفكرة الجوهرية، التي عبر عنها هيذرينجتون بقوة، هي أن الحركات تُنتِج «كيانًا كليًّا» استجابةً للتجزؤ. يحاكي رون آيرمان، مثلًا، دوركيم حينما يلح بأنه «في المقام الأول، تشير الحركة إلى خبرة التحرك والتحريك من قبل قوًى أكبر من إرادة المرء الفردية أو اختياراته العقلانية» (٢٠٠٢: ٢): الخيار المطروح في الحركة حاضر إما باعتباره اختيارًا رشيدًا، أو بكونها تحرُّكًا بفعل «شيء أكبر». هذه المقاربات إزاء الطقس والمجتمعات، بوصفهما خبرات شعور متجانس، تفهم «الشيء الأكبر» وفق خبرات «التجرد من التفرد» (مارشال ٢٠٠٢)، ذوبان الفرد في الجمعي اللامبني، المجتمع المشاعي. تعكس رواية هيذرينجتون لـ «النشوة»، التي يضعها في مركز خبرات الحركة بالشعور، مناقشة دوركيم للنشوة التي يعتقد بأنها تعرِّف الخبرة الدينية. تُفهمَ هذه باعتبارها خبرات اضطراب واستثارة يظهر من خلالها الفرد متحولًا. حينما تدخل الحواس تختفي الذات. يقدَّم لنا الخيار بين ذات عقلانية ذرائعية، وبين حواس الكوميونيتاس (المجتمع المشاعي) وشغفه. ويعبر دوركيم عن هذا التضاد بقوة؛ إذ يكتب: «نكون أشخاصًا بقدر أكبر كلما تحررنا من حواسِّنا» (١٩١٥: ٢٧٢).

هذه الروايات الذرائعية (الاستراتيجية والفرصة) ونظريات الهوية (التعبيرية، والمجتمع، والكوميونيتاس) يعكس بعضها بعضًا. فالنظريات الذرائعية تستبعد الجسد من النظام لتركز على الفاعل الرشيد. والنظريات التعبيرية تُدخِل الجسد ولكن في إطار نظرية يكون فيها الشخص مذابًا في فئات الكلية. يلعب هذا التضاد بين الذرائعي والتعبيري بالطبع دورًا محوريًّا في الخبرة الغربية، يتجلى مثلًا في نظرية بارسون عن أدوار النوع الاجتماعي؛ حيث اعتقد بأن الرجال ذرائعيون وعقلانيون، بينما النساء عاطفيات وتعبيريات. ويشيع الآن فهم أن هذه طريقة بائسة للتفكير في النوع الاجتماعي، والجنسانية، والذكورة والأنوثة. ولكننا نجد باستمرار أن هذا التضاد نفسه بين «الذرائعي» و«التعبيري» يكرَّر في النقاشات بشأن الحركات، مصاغًا بتعبيرات «الاستراتيجية» و«الهوية». للبدء باستجلاء معنى ما هو على المحك في مبادئ التجسيد التي تعرضنا لها في هذا الكتاب، نحتاج إلى نبذ هذه النظريات عن التجرد، والنظام

والاختلال، والكلي والطقوسي التي تتضاد وتشظي العالم الحديث، التي ترجع جميعها إلى أواخر القرن التاسع عشر، وتعكس جميعها بطرق مختلفة أولوية التمثيلي على المجسَّد.

يتيح تحليل طلال أسد للألم والفاعلية طرقًا للتفكير في الممارسة المجسَّدة مختلفةً عن اعتبارها تعبيرًا كليًّا عن الهوية. ويتأمل أسد الألم المُعانَى في المخاض باشتباكه مع المقولة التي طورتها عالمة الأنثروبولوجيا الأمريكية باميلا كاسن التي تفترض أنه «ربما في أمريكا في أواخر القرن العشرين؛ حيث تُعلَّم النساء أن يكن ناقدات لأجسادهن من الخارج، يضع ألم المخاض النساءَ مرة أخرى «في» أجسادهن» (مقتبس في أسد ٢٠٠٣: ٨٧). يشير أسد إلى أن المخاض وفق أفهام الفعل القصدية، كما طرحها النسويون الحداثيون، مثل سيمون دي بوفوار، سلبي ومنتقص من الإنسانية، خبرة تبقي النساء «عالقات في الخطر» (سوزان بريسون، في أسد ٢٠٠٣: ٨٧). هنا يُفهَم الألم والتجسُّد بوصفهما خسارة للفاعلية، وسلبية. لكن طلال أسد يفترض أن بالإمكان فهم خبرة الألم الحاضرة في المخاض باعتبارها خبرة إيجابية، مبرزًا كيف أن الخبرة والفعل «موجودان في جسد مادي»: «على الرغم من أن الجسد الحي هو موضوع الحواس (وهو سلبي بهذا المعنى)، فإن قدرته على المعاناة، وعلى الاستجابة الحسية والعاطفية للأسباب الداخلية والخارجية، وعلى استخدام ألمه بطرق فريدة في علاقات اجتماعية مميزة، تجعله إيجابيًّا» (أسد ٢٠٠٣: ٨٩). المسألة هنا ليست ما يرمز إليه الألم، أو يمثله أو يعبر عنه. على العكس من ذلك، يزعم أسد أن فعل الولادة المجسَّد يُنتج تحولًا:

> صيرورة المرأة وكونها «أُمًّا» من خلال الأساليب العملية المستخدَمة في التقاليد المتنوعة. ولأن فعل الولادة لا يقتصر على إنتاج جسد حي آخر؛ فهو يخلق أيضًا علاقة حيوية مشرَّبة بالحساسية للألم، العلاقة التي تربط الأم والطفل بفعالية معًا. (٢٠٠٣: ٨٨)

هذا شكل من الفعل لا يُفهم بوصفه تعبيرًا عن الهوية، ولكنه ليس أيضًا شكلًا من الفعل يسعى إلى الاستجابة للفرصة الحاضرة في بيئته. كما يفترض أسد، فهناك أشكال من الخبرة نتصل فيها بالعالم من خلال أجسادنا، تتضمن «الرغبة في السماح لذات المرء بأن يسيطر عليها العالم بطرق معينة» (أسد ٢٠٠٣: ٧٣).

يحدث أمر مماثل في خبرة إنشاء الدمى التي وصفها نيك. يؤكد مادية عملية الإنشاء، الإرهاق المُعانَى من الصنع والبناء، الجهد المتضمَّن. ثمة نوع من خبرة المعاناة حاضر في

روايته، شبيه من بعض الطرق بالألم المتضمَّن في الولادة؛ فالصعوبة المادية المحسوسة في بناء الدمى تتكرر باستمرار في روايته: التعب، الأثر المرهِق الناتج من الساعات الطوال. الجسد في مركز هذا البناء، ويُعلى هذا من خلال أهمية الطعام، والرائحة، والمذاق. ليس هذا شكلًا ذرائعيًّا من أشكال الفعل؛ فهو ليس محكومًا بالكفاءة ولا حسابات الكلفة والمنفعة. ولا هو حالة تضحية، أو معاناة من أجل تقليل معاناة الآخرين. ولا هو حالةُ كليةٍ أو مجتمع مشاعي؛ حيث يتسامى أولئك المعنيون على ذاتيتهم الفردية ويصيرون مدفوعين بشيء ما أكبر منهم. بدلًا من ذلك، فمن خلال فعل البناء، يتمكن الشخص من إعادة ربط جسده بذاته؛ ونتيجة ذلك لا ينصهر مع الآخر، ولكن يلقى الآخر بصفته آخر. الجسد وسيط الخبرة بالذات واللقاء مع الآخر.

ما نحتاج إلى الاعتراف به هنا ليس فقط حضور الجسد، ولكن أيضًا أهمية خبرة الجسد بالزمن. فمثل هذا الزمن المجسَّد يُحَس من خلال الإيقاع، أو النشاط المتبوع بالراحة. جودي، التي قابلتها في نيويورك، صاغت الفكرة نفسها: «لا يمكنك أن تبني دمية في لحظة»، بمقارنة الزمن المحسوس في بناء دمية بمطلب الرد على الرسائل الإلكترونية ومنتديات النقاش، في هذه الروايات، يكون الزمن، المحسوس من خلال الجسد بوصفه إيقاعًا، جزءًا لا غنى عنه في الممارسة. بوسعنا أن نرى كيف تتباين خبرة الزمن المجسَّد هذه، الزمن اللازم للممارسة المجسَّدة، مع يوتوبيا الشبكة المعبَّر عنها في احتفاء بيل جيتس بالتزامنية وفهمه للزمن باعتباره «احتكاكًا». يوتوبيا التزامنية هي يوتوبيا تتسم فيها الشبكة المتجردة من التجسد بالتبادل المستمر والفوري. أما أشكال الممارسة المجسَّدة التي تعرَّضْنا لها فلا تكشف فقط عن الحركة، ولكن عن «السكون» أيضًا. وهنا، مرة أخرى نصل إلى قيود الفعل الذي يُفهَم باعتباره تمثيلًا للمصالح من خلال «ادعاءات» أو باعتباره تمثيلًا للهويات من خلال «تعبيرات».

تشير قصص الفعل التي حكَتْها جودي أو نيك — خبرة الدمى، خبرة الأسى عبر التشيجونج — إلى أمر يتجاوز التضاد بين الذرائعي والتعبيري. «حتى نحس بالجمال، والدهشة، أو الأسى، يجب أن ننفتح لشيء يحدث لنا. يجب أن نجعل أنفسنا منكشفة». ليس هذا شكلًا من أشكال الانصهار في تعبير جمعي، أو مطالبة بالاعتراف بهويتنا. على العكس من ذلك، هو أحد أبعاد تكوُّن الذات، كيف نصبح ذاتًا يمكنها أن تنفتح على الخبرة بالآخر. يضع هذا خبرة الذاتية المجسَّدة في مركز أفهامنا للفعل، وله تداعيات عملية بشأن طرق تفكيرنا في الفعل الجمعي، وهو يؤكد في المقام الأول حدود نموذج الشبكة.

ما وراء الشبكات

نموذج المنظمة، ببنيته القائمة على التمثيل والتفويض؛ حيث يرتبط العضو بالمجموع، عاجز عجزًا بيِّنًا عن الإحاطة بالحركات التي استعرضناها. ولكن، كما أظن، لا يستطيع ذلك مفهوم «الشبكة» المتزايد التأثير أيضًا. الشبكة هي نظرية بنيةٍ غير مجسَّدة، مشكَّلة من حيث الأساس بفعل يوتوبيا الزمن المتجانس والعالم الخالي من الحدود. والشبكات، كما يؤكد بيل جيتس، تنشد التزامنية. قد تلتقط صورة الشبكة جيدًا مبادئ الأشكال الجديدة من السيطرة النشطة في عالم متعولم، كما في «رأسمالية الشبكة» التي حللها بولتانسكي وتشابيلُّو، بمطالباتها بالحركة والإبداع المستمر، وأولوية المدى القصير على المدى الطويل. وبالنظر إلى التأثير المذهل لفكرة «الشبكة» في الثقافة العالمية المعاصرة، فلا عجب أن كثيرًا من الناس المنخرطين في الحركات يحاولون فهم الأنماط الناشئة على أساس هذه الاستعارة. لكن ليس واضحًا أن ما هو مهم في الحركات التي درسناها هو نتيجة بنيتها الشبكية. الشبكة صامتة، يمكنها الإنجاز بالتزامن من خلال استبعاد الوقت، بينما أشكال الذاتية المجسَّدة التي تعرضنا لها مستحيلة دون الوقت. تستبعد صورة الشبكة الحواس والجسد، وهي تيارات من المعلومات المجردة.

في قلب الحركات التي درسناها نقابل ذاتية مجسَّدة، ومعها أشكال من الفعل غير قصدية، وخبرات من الانكشاف الاتصالي وحدود الفاعل الاستقلالي. بينما تتيح لنا صورة الشبكة نبذ أفهام المجموع والتدفقات الرأسية التي كانت بالغة الأهمية في العصر الصناعي؛ فهي لا تسمح لنا بوضع الذاتية المجسَّدة في مركز الطريقة التي نفكر بها في الحركات. بيل جيتس مصيب حقًّا؛ فالشبكات تستبعد الزمن، وهكذا تستبعد الفاعلين المتجسدين. ولهذا السبب، بينما أفادت «الشبكات» في تحريرنا من التصورات الصناعية للتنظيم، فهي لا تتيح لنا التفكير تفكيرًا إبداعيًّا بشأن الحركات والفعل المعاصرين.

يدعونا لو وأوري (٢٠٠٤) إلى التفكير في الخبرة الاجتماعية بطرائق جديدة، مفترضَيْن إمكانية الاستعارة. في ضوء الخبرات التي تعرضنا لها، أعتقد أن استعارات الإيقاع والموسيقى أكثر عونًا من صمت الشبكة المتجرد من التجسيد. تهيئنا الموسيقى والإيقاع لبنى الحضور والغياب، الحركة والسكون، والامتلاء والفراغ، والنبض والإيقاع (كوبر وماير ١٩٦٠). يستلزم الإيقاع والموسيقى الوقت والجسد الحساس بطريقة لا تستلزمها الشبكة. يساعدنا الإيقاع والموسيقى على أن نفكر في أشكال الفاعلية غير التمثيلية، بينما

تؤكد تفاعل الذوات الذي يجب أن يكون مركزيًّا لأي محاولة لإعادة النظر في الحركات. للموسيقى بنية، ولكنها على خلاف الشبكة، مكوَّنة من خلال الخبرة المجسدة.

الإيقاع

إحدى الاستعارات التي تعيننا على التفكير بطرائق جديدة في الحركات مقدَّمة في تحليل فيليب توريتسكي (٢٠٠٢) للإيقاع بوصفه تجمعًا وحدثًا؛ حيث يحلل «الهاكا» أو الرقص التقليدي لشعب الماوري الأصلي في نيوزيلاندا. الهاكا حدث، وبهذه الصفة فكل «هاكا» تمتلك فرادة، مثل الأحداث الأخرى؛ كالخروج للتمشية، أو الإصابة بجرح على جسد المرء، أو تمتلك موسمًا. يفترض توريتسكي أن «الهاكا» هي حدث يُقدَّم من خلال «التجمع الإيقاعي».

الإيقاع حدثٌ مبني من خلال الحضور، والغياب، والتكرار. لا يمكن أن يوجد الإيقاع دون زمن، بعكس الشبكة التي تنشد محو الزمن. ونتيجة ذلك، لا تقدِّم «الهاكا» أيًّا من خصائص الشبكة على الإطلاق. وبدلًا من ذلك، فهي «حدث مجمَّع من خلال العلاقات الإيقاعية للحركة والسكون»؛ حيث تكون الإيقاعات هي الطرق التي من خلالها «تصبح الفترات الزمنية على نحو خالص مجمَّعة معًا من خلال توزيع اللحظات المشدَّدة وغير المشدَّدة»، بصرف النظر عن العناصر الفعلية المنشورة. للإيقاع جانبان: ارتباط معقد للمواد المشكَّلة (الناس، والأشياء)، و«توزيع للنبرات يميز بين التنظيم المجرد والأحداث الزمنية» (توريتسكي ٢٠٠٢: ١٢٥). ولذا يُظهر التنظيم الإيقاعي شيئين: مادة في جسد فرد، ومجموعات من الفواصل الزمنية المجردة في حدثٍ فرد.

يميز توريتسكي بين ثلاث لحظات من التركيب في «الهاكا». تنطوي الأولى على خبرة تسلية أو مزامنة، تصبح فيها أشكال الإيقاع المستقلة بعضها عن بعض مترابطة إيقاعيًّا:

> تحدث العناصر التي تنتظم في تجمع إيقاعي على نحو مستقل بعضها عن بعض عادة، إلى أن تصبح منتظمة إيقاعيًّا. ولا تكون هناك حاجة إلى ارتباطات مادية أو سببية كامنة في هذه العناصر لوقت طويل؛ إذ تصبح متوافقة ... في تجمع إيقاعي منتظم بدرجة عالية مثل الهاكا؛ حيث يحافَظ على الزمن الصارم، تحدث توازيات الحركة والسكون في الغالب بسبب اتفاقها الزمني. يحدث هذا

> الاتفاق حينما تصبح العناصر الحادثة السابقة واللاحقة مرتبطة من خلال فواصل زمنية متناغمة؛ حيث تصطف فواصل تتابع الحركة والسكون في علاقة محددة، وتتجاوب مع التتابعات الأخرى التي ربما تحدث خلال الدوام ذاته. ستستمر معدلات مرور الحركات والسكون في توافقها طويلًا بقدر ما يمكن للتجمع أن يحافظ على الارتباطات بين الحركات السابقة واللاحقة. «يُنتج إنجاز الارتباطات بين اللحظات المتتابعة مركزًا ربما تستقر من حوله العناصر الفوضوية»، وربما تتبلور بدايات النظام، وربما يُمنح منها التجمع المتنامي اتجاهًا. (٢٠٠٢: ١٢٦؛ التشديد مضاف)

وعلى هذا، فاللحظة الأولى من «الهاكا» تشتمل على إيقاعات مختلفة ومستقلة، تشكل علاقة بين كلٍّ منها؛ حيث تبدأ التتابعات في التجاوب، وتبدأ العناصر في الاستقرار، ومن خلال هذه الروابط يتشكل مركز. ويمكن أن يتدفق هذا المركز وينتقل أيضًا، كما في الحالة التي يبدأ فيها الطبالون بتشكيل الإيقاعات، وحينما يستمدون السعادة من الإحساس بالمركز وهو يتدفق بطرق مختلفة ولا يمكن التنبؤ بها، من خلال تجمعهم. ليس الإيقاع مسألة انصهار، ولكنه مكوَّن من خلال الضربات المشددة وغير المشددة. ينظم الإيقاع المادة التي يتكون من خلالها، بينما هو في الوقت ذاته نتاج هذه المواد. بذلك المعنى، الإيقاع انعكاسي، ولكن ليس من خلال «رقابة ذاتية» إدراكية. ومن خلال التنظيم الإيقاعي، كما يفترض توريتسكي يشكِّل التركيب المواد في جسد فرد، ومجموعات الفواصل الزمنية في حدث فرد، حتى تتضح المواد والزمنيات. وفي هذه اللحظة الأولى تتجاوب الإيقاعات، وتشكل التركيبات والتدفق، وتكون الأجساد متصلة، ويُخلَق الحاضر الحي. تخلق «الهاكا» خبرة زمنية بـ «الآن». وهذه هي الخبرة الزمنية التي تجعل الحركات ممكنة.

لكن هناك لحظة ثانية من «الهاكا». تقف الخبرة حال تكوُّنها في علاقة احتمالية ببنى إيقاعية وحالات تجاوب افتراضية أوسع. وحالما تتشكل الإيقاعات يمكنها إنتاج المتعة، والغضب، والحزن؛ يمكنها أن تدعو أو تمنع. ولكن فعل هذا يستلزم ارتباط الإيقاع بهذه البنى الإيقاعية والخبرة الأوسعَيْن:

> يقف كل إيقاع مجسَّد في حالات افتراضية من التجاوب مع كثير من المستويات المعمارية من البنى الإيقاعية. ولا يمكن أن ينشأ موضوع جديد دون تعديل

مستمر لبنيته السابقة بكاملها؛ حتى إن نشوء كل موضوع يكون بالفعل مشترِكًا مسبقًا في البنى الآخذة في التطور وموحَّدًا فيها. (توريتسكي ٢٠٠٢: ١٣٠)

ليس هذا مسارًا خطيًّا؛ فلا يمكن التنبؤ مسبقًا بالاتجاه الذي سيتدفق فيه، تمامًا كما لا يستطيع الطبالون التنبؤ أين سيتدفق المركز حينما يشكلون تجمُّعًا إيقاعيًّا. فقط بعد ذلك يمكن إدراك أي احتمالية حُقِّقت. ومع تطور الإيقاع، ومع تدفق مركزه من نقطة إلى أخرى، يتيح إمكانيات مختلفة من حيث ما سيصير إليه، ومن خلال هذا، يمكن للإيقاع الذي حدث للتو حتى هذه اللحظة أن يتخذ دلالات مختلفة. لإيقاع الفترة الأولى إمكانيات عديدة؛ لكن ما سيصير إليه هذا يعتمد على لحظة ثانية.

وكما يفترض توريتسكي، لا يخلق الإيقاع التركيب وحسب، ولكنه يستلزم التفريد: «الإحساس باللحظات الزمنية المشددة وغير المشددة غير كافٍ للإيقاع. تستلزم خبرة الإيقاع الذاكرة.» في اللحظة الأولى يتضمن الإيقاع تركيبًا تتواصل فيه الأجساد؛ حيث يتشكل من خلال التكرار عيشٌ للَّحظة. لكن الإيقاع يستلزم أيضًا الذاكرة في عملية «تفرِّد الأجساد، وتجعلها تعبيرية، وتكوِّن ماضيًا مسبقًا.» فعل الإيقاع في الحاضر يتيح فعل التذكر:

> تعتمد الذاكرة على العادة، ولكن العادة غير كافية لتشكيلها. تعمل الذاكرة وفقًا لقوانين الارتباط على حواضر سابقة متجاورة مع الحاضر الحالي ومشابهة له … ولا يجب أن تمثل الذاكرة الماضي فقط، ولكن يجب أن تمثل الماضي إلى جانب حاضره الحالي، وإلى جانب هذه التمثيلات يجب أن تمثل فعل تمثيلها الخاص. ولكي يُعَد الفعل ذكرى، يجب أن يضع الفعل ماضيه باعتباره ماضيًا متصلًا بفعل إعادة الإنتاج الخاص به، وأن يضعه والحال هكذا موضع الفعل. يحدث فعل التذكر في حاضر، يجب لذلك أن يحتوي على بُعد انعكاسي إضافي يمثل فيه نفسه وحاضرًا سابقًا. حينئذٍ تؤدي الذاكرة تركيبًا نشطًا يجمع بين أفعال إعادة الإنتاج، والتأمل، والإدراك. (٢٠٠٢: ١٢٨)

يستثير توريتسكي هنا فكرة التذكر باعتباره فعلًا، ويكشف عن «الزمن المعقد» الذي استعرضه طلال أسد. تستلزم «الهاكا» باعتبارها شكلًا من الممارسة المجسدة وقتًا لتكتمل، ولكنها أيضًا شكل من فعل الذاكرة المجسَّدة، يعيد اللقاء بالمواضي ويعيد تخيلها

ويَمُدها (أسد ٢٠٠٣: ١٧٩). هذا الشكل من الذكرى حاضر أيضًا في الخبرة الغربية، كما تؤكد ماري كاروثرز (١٩٩٠) حينما تحلِّل التذكر باعتباره ممارسة، لا عقيدة في الثقافة القروسطية الأوروبية. تتنافى أفعال التذكر هذه؛ أي التذكر بوصفه «ممارسة»، مع زمن العولمة المتجانس، زمن تزامنية التبادل، زمن السوق والاستهلاك، والشبكة. ولا يتأتى كون الذاكرة «ممارسة» إلا حيثما يتشكل الفعل عبر الزمن. هذا النوع من التذكر مستبعد عبر يوتوبيا الشبكة.

من وجهة نظر هينارا تيواي، أستاذ «الهاكا» الشهير، حينما تؤدى «الهاكا» «ينبغي أن يتكلم الجسد كله» (كاريتو ١٩٩٣: ٢٢، مقتبس في توريتسكي ٢٠٠٢: ١٢٨). وفي ضوء تحليل هيرشكيند للاستماع المتجسد، بوسعنا أن نضيف أيضًا أنه في «الهاكا» يستمع الجسد كله، إذ يشكل النمط الإيقاعي خبرة اتصالية. اللحظة الثانية من «الهاكا» تماثل الخبرة التي يبرزها هيرشكيند حينما يحلل فاعلية الاستماع المجسَّد، أو حيث تكشف الموسيقى أو أي ممارسات جسدية أخرى عن خبرة ظلت منسية. مثل هذه الذكريات المنسية لا يمكن جعلها جزءًا من الحاضر إلا من خلال فعلِ تذكرٍ مجسَّد. «الهاكا» هنا هي شكل من أشكال الفعل يجعل الماضي جزءًا من الحاضر؛ هو فعل تذكُّر جمعي. تلعب أفعال التذكر من هذا القبيل، أي الذاكرة بوصفها ممارسة، دورًا محوريًّا في مبادئ الفعل التي استعرضناها؛ من التشيجونج إلى إيقاع القصة في خبرة الساباتيستا، إلى مكانة الموسيقى في الفعل المناهض للعولمة، في الطريقة التي تشكل بها الموسيقى الخبرة، وفي حضور الإيقاع في الفعل، من قرع الطبل مرورًا إلى علاقة الحضور والغياب في الحركة والسكون، والضجيج والصمت.

اللحظة الأولى في «الهاكا» هي لحظة تسلية وتأرجح، لحظة خلق المركز. وفي لحظة ثانية يتخذ هذا المركز معنًى بالنسبة إلى بنًى إيقاعية أكبر، مستثيرًا بنًى موسيقية أكبر، تعمل بوصفها شكلًا من الذاكرة المجسدة. غير أن «الهاكا» ليست من طقوس إحياء الذكرى. إنها حدث إيقاعي ببنية مفتوحة، هي حدث متكوِّن في فرادته. وتشير هذه الفرادة إلى اللحظة الثالثة؛ حالما يحدث التجمع الإيقاعي، تمر «الهاكا» بتحول. ومن خلال إقامة علاقة بالبنى الإيقاعية الأوسع، وتحقيق التذكر، تخلق «الهاكا» لنفسها إمكانية خلق الجديد. يحلل توريتسكي الطريقة التي تتجاوز بها «الهاكا» التكرار، وتتقدم إلى تركيب ثالث من خلال إنتاج صدع إيقاعي أو «كيسورا». تلعب انقطاعات الإيقاع هذه دورًا مهمًّا في الشِّعر الذي يجب أن يُقرأ هو أيضًا بصوت مرتفع ويُسمَع بالجسد، مقابل التكوُّن من

مجموعة من الكلمات بوصفها علامات. هذا الانقطاع هو فاصل يفسد الدورة، ويجلب معه «إمكانية الصيرورة»، إمكانية تجمُّع جديد:

> إقصاء فاعلية العادة، وتغيير دورتها وإفسادها … هذه الصيرورة تشكل الحدث الذي يصبح فيه التجمع قادرًا على التغيير، حينما يصل إلى قدرته على الفعل. «هذه اللحظة خطرة، معرَّضة دائمًا لخطر الانهيار إلى التفكك، أو السقوط مرة أخرى في الماضي، في الأشكال الأقدم ذاتها … لا ينتمي تماسك أي تجمُّع جديد إلا إلى المستقبل، إلى لحظة تأتي بعد تحوُّله». وإذ يتصل بالأشكال الماضية، يخلق [هذا] التركيب الجديد شيئًا بلا شكل، فَرْقًا متطرفًا ومكثَّفًا، ويمد خطًّا حادًّا، لا يمكنه في هذه الحالة أن يستمر إلا بتغيير طبيعته. (٢٠٠٢: ١٣٤؛ التشديد مضاف)

لو نجح هذا، يمكن إنتاج «هاكا جديدة»؛ إذ يتشكل معنًى جديد لا يغيِّر المشاركين وحدهم، ولكن الجمهور أيضًا الذين يصبحون مستغرَقين في الخبرة وجزءًا منها.

حركات الخبرة

ليست «الهاكا» مثالًا لحركة، ولكن القراءة المتفحصة للتحليلات المختلفة التي تتضمنها تشير إلى لحظات حاسمة في تأسيس الحركات، وإلى طرق التفكير في التحول من الحركات المعرَّفة على أساس الفئات الاجتماعية إلى الحركات المعرفة على أساس الفعل؛ وهذا هو التحول من الحركات الاجتماعية التي سادت في المجتمع الصناعي إلى ما أقترح تسميته «حركات الخبرة». يفترض عالِم الاجتماع الأمريكي جيفري ألكسندر في فرضيةٍ مهمة تستكشف ما يسميه «البراجماتيات الثقافية»، أن «النظرية التحررية سياسيًّا يجب تعزيزها بممارسةٍ آسِرة جماليًّا» (٢٠٠٣: ٢٦). بالعمل من داخل تقليد دوركيمي يُبرِز التمثيل الجمعي، ينشد ألكسندر أن يفعل ذلك من خلال فكرة «الأداء الثقافي» التي تمتد جذورُها في دراسات المسرح. يقصد ألكسندر بالأداء الثقافي «العمليةَ الاجتماعية التي يعرض بها الفاعلون على نحوٍ فردي أو جماعي للآخَرين معنى وضعهم الاجتماعي» (٢٠٠٤: ٥٢٩). ويزعم أن الأداءات الثقافية الناجحة هي «شبه طقوسية»، ويقصد بها أنها تنجح في خلق «إعادة انصهار» بين الأدوار المميزة على نحوٍ متزايد في المجتمع الحديث والذاتية الشخصية؛ ويزعم أنه في الأداءات الناجحة، يمكن للفاعلين الاجتماعيين

أن يحققوا «التدفق»، الأصالة التي تنجز حينما يصبح الدور والذاتية شيئًا واحدًا: «يبدو الفاعل وكأنه هاملت؛ الرجل الذي يؤدي قَسَم الوظيفة يبدو أنه الرئيس» (٢٠٠٤: ٥٤٩). وبفهمه على هذا النحو، يحقق الأداء الاجتماعي الناجح الجاذبية.

تتباين مبادئ الفعل التي عكفتُ على استعراضها في هذا الكتاب مع هذه الرواية للتمثيل و«التدفق» والجاذبية. بدلًا من الاندماج، ما يظهر لنا باستمرار هو أهمية خبرات الغيرية، والبينية. يمكننا أن نرى هذا في التوتر بين الحل والترحال، بين السرعة والسكون، بين الافتراضي والمجسَّد. جمالية ما هو غريب تشغل مكانًا مهمًّا، من الأجواسكالينتس في لا رياليداد إلى خبرات التشيجونج أو المبادئ الخبروية للدمى. كما لا يبدو أن هدف الفعل هو انصهار الذات والدور. في حالة ماركوس، مثلًا، لا نلقى محاولةً لخلق انصهار بين رفاييل جيين وزعيم العصابات. المنطق الكامل في هذا الفعل يرفض مثل هذا الانصهار، وهذا أوضح ما يكون في استخدام القناع، ولكنه واضح في طرق أخرى بالمثل. الطلقات التي يتَّشِح بها ماركوس في الحزامين متدليةٌ من فوق كتفيه لا يمكن إطلاقها من المسدس الذي يحمله. ماركوس ليس انصهارَ جيين وزعيم العصابات، لا هو جيين، ولا هو رجل العصابات. على عكس الانصهار، نقابل اللاحتمية والحرية التي تجيء معها.

تظهر موضوعات مماثلة في مكانة الموسيقى. يفترض آيرمان وجاميسون من خلال تحليل الحركات الاجتماعية المعاصرة أن الموسيقى والأغنية تلعبان دورًا أساسيًّا في «تشكيل الهوية الجمعية» من خلال «تزويد الفاعلين بمصادر المعنى والهوية التي يبنون منها فعلهم الاجتماعي الجمعي» (١٩٩٨: ١٦١–١٦٢). ويتخذان نموذجًا الحركات الاجتماعية الأمريكية في ستينيات القرن العشرين؛ إذ سمحت أغنياتُ الاحتجاج للنشطاء بربط فعلهم بما مضى، مؤكدين «تقليدًا، وهو أن الماضي في الحاضر، حاسمًا لفهمنا مَن نحن وما يجدر بنا عمله» (١٩٩٨: ١٦١). يحلل آيرمان الحركات المعاصرة مبرزًا الدور المنفصل للموسيقى؛ حيث حلت الأغاني محل الخُطَب السياسية؛ حيث «تصير الأغاني بوصفها أداءً جمعيًّا نصوصًا» (٢٠٠٢: ٤٥٠). مشكلة تعميم هذه الفرضية هي في مدى ما لقيناه من أشكال من الموسيقى أقرب إلى الهذيان أو موسيقى الرقص؛ حيث يكون الصوت والخبرات الحسية أهمَّ من نصوص الكلمات. في هذه الحالة، كما يفترض جُوَرز (١٩٩٩)، لا تستثير الموسيقى الذاكرةَ الواعية. واعتمادًا على جرايك (١٩٩٦)، تبرز بدلًا من ذلك أهميةُ النغمة في الموسيقى. تختلف النغمة عن درجة الصوت في الحِدَّة، في أن نوعية الصوت لأي آلة مفردة هي ما يجعلها متفردةً عن غيرها، متضمنًا «موقفًا معقدًا ومتبدلًا؛

حيث توجد النغمة في علاقات هشَّة ومتواصلة مع التردد، والمحتوى الطيفي، والهوية الصوتية، وتمييز المصدر» (سمولي ١٩٩٤). لهذا أهميةٌ فيما يتعلق بمكانة الموسيقى في الحركات، والموسيقى باعتبارها فعلًا: «للنغمة أثر تعبيري في الخبرة المباشرة التي ستغيب في ذكرياتنا عنها» (جرايك ١٩٩٦: ٦٠، مقتبس في جورز ١٩٩٩: ٣٩٢). هذه الخبرة الموسيقية جد مختلفة عن أغاني الاحتجاج التلقينية أو «الأداء باعتباره نصًّا»؛ حيث تكمن وراء الصوت علامة. على خلاف ذلك، نلقى مبادئ خبرة التقطها جورز حينما يفترض أننا «نحس بالإثارة المفاجئة حينما نعيد استماع نغمات محددة من منطقة غريبة بين الذاكرة والنسيان، نُذكَّر بشيء منسي» (١٩٩٩: ٣٩٢). في هذه الحالة لا تمثِّل الأصوات. لا يتسنى تذكُّر شيء منسي إلا حينما يمكننا التحرر من سيطرة الفعل القصدي، ونصبح معرَّضين للأشياء التي تحدث لنا.

مبادئ الخبرة هذه أقرب إلى الرقص المعاصر؛ حيث نجد أشكال التجسد باعتبارها خبراتِ انسلاخ وابتعاد عن المألوف، وليست انصهارًا؛ خلْقَ التوترات بين القوة والهشاشة، وليس الذاتية الموحدة الممثلة بالجمال (بيرجينشو ٢٠٠١)، وحيث يُحَس المكان من خلال الجسد (ناست وبايل ١٩٩٨). لا يرغب هذا الشكل من أشكال الفعل في إظهار «القيمة، والوحدة، والأعداد والالتزام» (تيلي ٢٠٠٤) ولكن بدلًا من ذلك يبني مساحات خبرة تتقابل فيها القوة والهشاشة.

يمكننا أن ننظر إلى الحركات بوصفها رسائل غير مجسَّدة، بوصفها أنظمة علامات، وبوصفها نصًّا، أو يمكننا التفكير في الحركات باعتبارها أقرب إلى الموسيقى؛ يعني هذا إدخالَ الصوت، والإيقاع، والخبرة الصوتية إلى أفهامنا للحداثة، المستبعدة في نموذج التمثيل، وأن نبدأ في الاستماع إلى الحداثة (انظر إرلمان ٢٠٠٤). في هذه الحالة، تحليل تشارلز هيرشكيند لفاعلية الاستماع مهم لطريقة فهمنا للحركات المعاصرة. يفترض أن الاستماع هو شكل من أشكال الفاعلية المجسَّدة الأخلاقية. بمعنًى ما، تُواجَه العلوم الاجتماعية بشيء مماثل. هل ينبغي فهم موسيقى الحركات بطريقة واحدة، ككلمات أغنية، وتحليلها باعتبارها نصًّا، كما رغبت الدولة المصرية الحداثية في إسكات الاستماع والصوت، وتأكيد أولوية الرمزي والتمثيلي؟

لهذا تداعيات على طريقة إدراكنا المجالَ العام، والحركات، والفعل. المجال العام للخطاب العقلاني هو مجالٌ تُجرَّد فيه اللغة من التجسد، وتُبنَى من الرموز، لا الصوت والموسيقى. غير أن بإمكاننا أن نفكِّرَ فيه تفكيرًا أكثرَ جدوى في الحركات التي تعمل

من خلال خبرات التجاوب، بمعايير الموسيقى والإيقاع والحضور. هذا هو ما تدعو إليه ملتقيات الساباتيستا؛ الأصداء والتجاوب. التجاوب هو خبرة حسية، ويتحقق حينما لا تندمج الاختلافات في التماثل، ولكن تتكثف على نحو متبادل في حضور الآخر، كما يحدث حينما تتجاوب الألوان أو الأنغام المختلفة. تُواجَه العلوم الاجتماعية اليومَ بمهمةِ إنشاءِ طرقٍ لمعرفة أننا قادرون على فهم مبادئ الخبرة الإنسانية والمجالات العامة، ليس باعتبارها أنظمةً غير متجسدة مكونة من العلامات ولكن باعتبارها خبرات تجاوُب متجسدة. وفي هذا الصدد، سيمكننا الانتقال من نموذج الحركات «الاجتماعية» من القرنين الماضيين، بمنطقها القائم على الـ «نحن» و«المجتمع» لنبدأ في فهم أشكال التلاقي المبنية على الاختلاف، ومبادئ التجاوب. على خلاف المجتمعات والفئات، سنبدأ بدلًا من ذلك في استكشاف مبادئ الممارسة.

مبادئ الفعل التي تعرَّضنا لها في هذا الكتاب تختلف جميعها فيما بينها، ولكنها تشير كلها إلى فرضية جوهرية، ساقها طلال أسد الذي يقول — إذ يحلِّل الفارق بين الطقس بصفته فعلًا يصنع الذات، وبين الفهم اللاحق للطقس باعتباره رمزًا — إن «تعلُّم تنمية القدرات الخُلُقية وتعلُّم ابتكار التمثيلات ليسا سواءً» (١٩٩٣: ٧٩). بوصفه جزءًا من الفهم الذاتي للحداثة الغربية، أعلى علم اجتماع الحركات الاجتماعية من شأنِ فهمٍ تُدرَك فيه الحركات الاجتماعية باعتبار أنها تمثِّل مصالحَ أو هويات، وأحيانًا تُمثَّل المصالح من خلال الهويات. حينما تُفهَم العولمة باعتبارها عالَمًا واحدًا، يُعَد هذا التخيُّل الاجتماعي، شأنه شأن الاقتصادي تمامًا، امتدادًا في النهاية ليشمل الفضاءَ الخالي من الحدود للكوكب كله.

بدلًا من التركيز على الفعل بصفته التمثيل والعمليات التي تشكِّل الجماعات والفئات، سعى هذا الكتاب إلى تحليل أشكال «العمل» في الحركات التي لا تتوافق وابتكار التمثيلات. وتعتمل هذه في المقام الأول في مستوى الخبرة الشخصية، من مبادئ الإنترنت وممارسات الاستشفاء، إلى فعل التذكُّر. لكن بدلًا من عزل الفرد الليبرالي وقدرته على التآلف الاجتماعي، لا يمكن بناء أشكال الخبرة الشخصية التي تعرضنا لها إلا من خلال التقاليد، والثقافة، والذاكرة، والذاتيات الدينية؛ وبدورها، تجعل هذه الخبرات فهمنا للحداثات الغربية أكثر تعقيدًا؛ تدفعنا إلى تجاوُز الرواية التبسيطية عن صدع جذري يجري توسيعه ليشمل الكوكب، إلى أن نشرع في استكشاف خبرات من التدين إلى التجسد إلى التذكر، مستبعَدة من الروايات السائدة عن عملية تعميمية مبنية من خلال قوتها الذاتية الخلاقة. بدلًا من

تعميم تخيل اجتماعي مسيطر من أحد المجتمعات على كل المجتمعات على كوكب الأرض؛ حيث تُفهم الأفعال إما باعتبار أنها تُواصِل هذه العملية وإما باعتبار أنها تقاومها، تقدم هذه الحركات رؤيةً متفحصة للعولمة باعتبارها خبرة عوالم متشارَكة، لا عالم واحد، حدودٍ تجتاز الذاتيات الفردية بدلًا من أن تشكِّل مجتمعات وهويات مغلقة. نلمح في مبادئ الفعل والثقافة التي استعرضناها هذه، روايات عن الفعل والحداثات يكمن فيها مفتاحُ فهْمِ المجتمعات كما يفترض تورين على نحوٍ متناقِضٍ في مستوى الفاعل الشخصي. وحيث تقع في قلب الصراعات من أجل الحرية خبراتُ الالتقاء والهشاشة اللازمة للإحساس بالمعاناة، وللاندهاش، وللإبداع.

المراجع

Adams, I., Adams, R., and Galati, R. (2000). *Power of the Wheel: The Falun Gong Revolution.* New York: Stoddart.

Aguiton, C. (1996) “Un mouvement social en plein renouvellement.” *Les Inrockuptibles* (May): 6.

Aguiton, C., and Bensaid, D. (1997). *Le retour de la question sociale.* Paris: Page Deux.

Alexander, J. (2003). “Cultural pragmatics: a new model of social performance.” Working paper, July 2003, Centre for Cultural Sociology, Yale University.

Alexander, J. (2004). “Cultural pragmatics: Social performance between ritual and strategy.” *Sociological Theory* 22(4): 527–3.

Alexander, J., and Jacobs, R. (1998). “Mass communication, ritual and civil society.” *Media, Ritual and Identity.* T. Leibes and J. Curran (eds.). London: Routledge.

Alter, J. (1993). “The body of one color: Indian wrestling, the Indian state, and utopian somatics.” *Cultural Anthropology* 8(1): 49–72.

Amnesty International (2000). “The crackdown on Falun Gong and other so-called “heretical organizations.” Amnesty International, March 23, 2000 (http://web.amnesty.org/library/index/ENGASA170112000).

Ancelovici, M. (2002). "Organizing against Globalization: The Case of AT-TAC in France." *Politics and Society* 30(3): 427–3.

Anderson, B. (1991). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism.* London: Verso.

Anderson, J. (2003). "New media, new publics: Reconfiguring the public space of Islam." *Social Research* 70(3): 887–906.

Anderson, J., and Eickelman, D. F. (eds.) (1999). *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere.* Bloomington: Indiana University Press.

Appadurai, A. (1996). *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization.* Minneapolis, University of Minnesota Press.

Arendt, H. (1973). *On Revolution.* Harmondsworth: Penguin.

Arthurs, A. (2003). "Social imaginaries and global realities." *Public Culture* 15(3): 579–86.

Asad, T. (1993). *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam.* Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Asad, T. (1996). "Modern power and the reconfiguration of religious traditions-Interview with S. Mahmood." *Stanford Electronic Humanities Review* 5(1).

Asad, T. (2003). *Formations of the Secular: Christianity, Islam, modernity.* Stanford, Calif.: Stanford University Press.

Augis, E. (2002). *Dakar's Sunnite Women: The Politics of Person.* Ph.D. Dissertation, Department of Sociology, University of Chicago.

Al-Azmeh, A. (1996). *Islams and Modernities.* New York: Verso.

Barber, B. R. (1996). *Jihad vs. McWorld.* New York: Ballantine.

Barmeyer, N. (2003). "The Guerilla movement as a project: an assessment of community involvement in the EZLN." *Latin American Perspectives* 30(1): 122–38.

Bayat, A. (1997). "Un-civil society: The politics of the 'informal people'." *Third World Quarterly* 18(1): 53–72.

Bayat, A. (2002). "Piety, privilege and Egyptian youth." *ISIM Newsletter* 10(2): 23.

Beck, U. (2000). *The Brave New World of Work.* Malden, Mass.: Polity.

Bell, D. (1973). *The Coming of Post-Industrial Society: Venture in Social Forecasting.* New York: Basic.

Bell, D. (2003). "Mythscapes: memory, mythology, and national identity." *British Journal of Sociology* 54(1): 63–81.

Bell, J. E. (2001). *Puppets, Masks, and Performing Objects.* Cambridge: Mass.: MIT Press.

Benford, R., and Hunt, S. (1995). "Dramaturgy and social movements: The social construction and communication of power." *Social Movements: Critiques, Concepts, Case-Studies.* S. Lyman (ed.). London: Macmillan.

Benjamin, T. (2000). "A time of reconquest: history, the Maya revival and the Zapatista rebellion in Chiapas. *American Historical Review* 105(2): 417–50.

Bennett, A. (1999). "Subcultures or neo-tribes? Rethinking the relationship between youth, style and musical taste." *Sociology* 33(3): 599–617.

Berbrier, M. (2002). "Making minorities: cultural space, stigma transformation frames, and the categorical status claims of deaf, gay, and white supremacist activists in late twentieth century America." *Sociological Forum* 17(4): 553–91.

Bettelheim, B. (1976). *The Uses of Enchantment: The Meaning and Importance of Fairy Tales.* New York: Knopf.

Boltanski, L. (1999). *Distant Suffering: Morality, Media and Politics.* Translated by Graham Burchell. Cambridge: Cambridge University Press.

Boltanski, L., and Chiapello, E. (1999). *Le nouvel esprit du capitalisme.* Paris: Gallimard.

Boltanski, L., and Thévenot, L. (1991). *De la justification: Les économies de la grandeur.* Paris: Gallimard.

Boltanski, L., and Thévenot, L. (1999). "The sociology of critical capacity." *European Journal of Social Theory* 2(3): 359–77.

Bourdieu, P. (1984). *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste.* Translated by Richard Nice. Cambridge: Mass.: Harvard University Press.

Bourdieu, P. (1985). "The social space and the genesis of groups." *Theory and Society* 14(6): 723–44.

Bourdieu, P. (1991). "Delegation and political fetishism." *Language and Symbolic Power.* J. Thompson (ed.). Cambridge: Mass.: Harvard University Press.

Bourdieu, P. (2004). "The mystery of the ministry: From particular wills to general will." *Constellations* 11(1): 37–43.

Bowen, J. (2004). "Beyond migration: Islam as a transnational public space." *Journal of Ethnic and Migration Studies* 30(5): 879–94.

Brauman, R. (1993). "The Médecins Sans Frontières experience." *A Framework for Survival: Health, Human Rights and Humanitarian Assistance in Conflicts and Disasters.* K. Cahill (ed.). New York: Basic.

Brecht, S. (1988). *The Bread and Puppet Theatre,* 2 vols. London: Methuen.

Briginshaw, V. (2001). *Dance, Space and Subjectivity.* London: Palgrave.

Brook, T., and Frolic, B. (eds.) (1997). *Civil Society in China.* Armonk, N.Y.: Sharpe.

Brownell, S. (1995). *Training the Body for China: Sports in the Moral Order of the People's Republic.* Chicago: University of Chicago Press.

Buechler, S. (2000). *Social Movements in Advanced Capitalism: The Political Economy and Cultural Construction of Social Activism.* New York: Oxford University Press.

Bulliet, R. W. (2004). *The Case for Islamo-Christian Civilization.* New York: Columbia University Press.

Burgdoff, C. (2003). "How Falun Gong practice undermines Li Hongzhi's totalistic rhetoric." *Nova Religio* 6(2): 332–47.

Butler, J. P. (1997). *Excitable Speech: A Politics of the Performative.* New York: Routledge.

Canguilhem, G. (1989). *The Normal and the Pathological.* Cambridge: MIT Press.

Castells, M. (1983). *The City and the Grassroots: A Cross-Cultural Theory of Urban Social Movements.* London: Arnold.

Castells, M. (1997). *The Power of Identity.* Malden, Mass.: Blackwell.

Castells, M. (2000). "Materials for an exploratory theory of the network society." *British Journal of Sociology* 51(1): 5–24.

Ceri, P. (2002). *Movimenti globali. La protesta nel XXI secolo.* Rome: Laterza.

Chan, C. (2004). "The Falun Gong in China: a sociological perspective." *China Quarterly*: 665–83.

Chen, N. (1995). "Urban spaces and experiences of Qigong." *Urban Spaces in Contemporary China.* D. S. Davis (ed.). Cambridge: Cambridge University Press.

Chen, N. (2003a). *Breathing Spaces: Qigong, Psychiartry and Healing in China.* New York: Columbia University Press.

Chen, N. (2003b). "Healing sects and anti-cult campaigns." *China Quarterly*: 505–20.

Chomsky, N. (2001). *September 11.* Crows Nest, Australia: Allen & Unwin.

Chomsky (2003). *Hegemony or Survival: America's Quest for Global Dominance.* New York: Holt.

Chow, Effie Poy Yew (2003). "Chow medical qigong: a holistic body/mind/spirit approach to rehabilitation and total health." Science of the Whole Person Healing Conference, Washington, D.C., March

28–30, 2003. Paper available at (http://www.holisticjunction.com/displayarticle.cfm?ID=1900).

Clarke, D. (1987). “Whithead and contemporary analytic philosohpy.” *Process Studies* 16(1): 26–34.

Cohen, J. (1985). “Strategy or identity: new theoretical paradigms and contemporary social movements.” *Social Research* 52(4): 663–716.

Cohen, R., and Rai, S. (eds.) (2000). *Global Social Movements.* London: Athlone.

Colombres, A. (1997). *Celebración del lenguaje: Hacia una teoría intercultural de la literatura.* Buenos Aires: Ediciones del sol.

Connerton, P. (1989). *How Societies Remember.* Cambridge: Cambridge University Press.

Cooper, G., and Meyer, L. (1960). *The Rhythmic Structure of Music.* Chicago: University of Chicago Press.

Crouch, C., and Pizzorno, A. (eds.) (1978). *The Resurgence of Class Conflict in Western Europe Since 1968.* London: Macmillan.

Crouch, D., and Desforges, L. (2003). “The sensous in the tourist encounter.” *Tourist Studies* 3(1): 5–22.

Csordas, T. (1993). “Somatic modes of attention.” *Cultural Anthropology* 8(2): 135–56.

D’Alisera, J. (2001). “I love Islam: popular religious commodities, sites of inscription, and transnational Sierra Leonean Identity.” *Journal of Material Culture* 6(1): 91–110.

Daniken, E. von (1970). *Chariots of the Gods.* New York: Putnam.

Davis, J. E. (1991). *The Earth First! Reader: Ten Years of Radical Environmentalism.* Salt Lake City: Peregrine Smith.

De Nora, T. (2000). *Music’s Social Powers: Soundtrack, Self and Embodiment in Everyday Life.* Cambridge: Cambridge University Press.

Dearling, A. (1998). *No Boundaries: Britain's New Travellers on the Road Outside Britain.* Dorset: Enabler.

Debrix, F. (1998). "Deterritorialised territories, borderless borders: The new geography of medical assistance." *Third World Quarterly* 19(5): 827–46.

DeChaine, R. (2002). "Humanitarian space and the social imaginary: Médecins Sans Frontières/Doctors Without Borders and the rhetoric of the global community." *Journal of Communication Inquiry* 26(4): 354–69.

Della Porta, D., and Tarrow, S. (eds.) (2005). *Transnational Protest and Global Activism.* Lanham: Rowman & Littlefield.

Della Porta, D., and Diani, M. (1999). *Social Movements: An Introduction.* Malden, Mass.: Blackwell.

Della Porta, D., Kriesi, H., and Rucht, D. (eds.) (1999). *Social Movements in a Globalizing World.* New York: St. Martin's Press.

Desrosières, A. (1998). *The Politics of Large Numbers: A History of Statistical Reasoning.* Translated by Camille Naish. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Diani, M. (1995). *Green Networks: A Structural Analysis of the Italian Environmental Movement.* Edinburgh: Edinburgh University Press.

Diani, M., and McAdam, D. (eds.) (2002). *Social Movements and Networks: Relational Approaches to Collective Action.* New York: Oxford University Press.

Diaz, C. (1995). *La Rebelion de las Cañadas.* Mexico City: Cal y Arena.

Dirlik, A. (2003). "Global modernity? Modernity in an age of global capitalism." *European Journal of Social Theory* 6(3): 275–92.

Dobbin, C. (1983). *Islamic Revivalism in a Changing Peasant Economy, Central Sumatra 1784–1847.* London: Curzon.

Doherty, B. (1999). Paving the way: The rise of direct action against road-building and the changing character of British environmentalism." *Political Studies* 57: 275–91.

Dryzek, J. (2002). *Deliberative Democracy and Beyond.* Oxford: Oxford University Press.

Durkheim, E. (1912/1995). *Elementary Forms of Religious Life.* Trans. K. Fields. New York: The Free Press.

Eber, C. (2001). "Buscando una nueva vida: Liberation through autonomy in San Pedro Chenalhó, 1970–1998." *Latin American Perspectives* 28(117): 45–72.

Eickelman, D. (2000). "Islam and the languages of modernity." *Daedalus* 129(1): 119–35.

Eisenstadt, S. N. (1999). *Fundamentalism, Sectarianism, and Revolution: The Jacobin Dimension of Modernity.* Cambridge: Cambridge University Press.

Eisenstadt, S. N. (2000a). "Multiple modernities." *Daedalus* 29(1): 1–29.

Eisenstadt, S. N. (2000b). "The civilizational dimension in sociological analysis." *Thesis Eleven* (62): 1–21.

El Guindi, F. (1999). *Veil: Modesty, Privacy and Resistance.* Oxford: Berg.

Elias, N. (1994). *The Civilizing Process: The History of Manners, and State Formation and Civilization.* Trans. E. Jephcott. Oxford: Blackwell.

Entwistle, J. (2000). *The Fashioned Body: Fashion, Dress, and Modern Social Theory.* Malden, Mass.: Polity.

Epstein, B. (1991). *Political Protest and Cultural Revolution: Nonviolent Direct Action in the 1970s and 1980s.* Berkeley: University of California Press.

Erlmann, V. (ed.) (2004). *Hearing Cultures: Essays on Sound, Listening and Modernity.* Oxford: Berg.

Esherick, J., and Wasserstrom, J. (1991). “Acting out democracy: popular theater in modern China.” *Popular Protest and Political Culture in Modern China.* J. Wasserstrom and E. Perry (eds.). Boulder: Westview.

Eyerman, R., and Jamison, A. (1991). *Social Movements: A Cognitive Approach.* Cambridge: Polity.

Eyerman, R., and Jamison, A. (1998). *Music and Social Movements: Mobilizing Traditions in the Twentieth Century.* Cambridge: Cambridge University Press.

Eyerman, R. (2002). “Music in movement: Cultural politics and the old and new social movements.” *Qualitative Sociology* 25(3): 443–58.

Farquhar, J. (1996). “Market magic: getting rich and getting personal in medicine after Mao.” *American Ethnologist* 23(2): 239–57.

Farro, A. (2003). “Le tournant italien.” *Un autre monde: contestations, dérives et surprises dans l’antimondialisation.* M. Wieviorka (ed.). Paris: Balland.

Fattah, H. (2003). “Wahhabi influences, Salafi responses: Shaikh Mahmud Shukri and the Iraqi Salafi movement, 1745–1930,” *Journal of Islamic Studies* 14(2): 127–48.

Favre, P. (1999). “Les manifestations de rue entre espace privé et espaces publics.” *Espaces publics mosaïques.* B. François and E. Neveu (eds.). Rennes: Presses Universitaires de Rennes.

Final Declaration (1996). “2nd Declaration of La Realidad.” First published in *La Jornada*, September 4, 1996. English translation available at (http://www.ezln.org/documentos/1996/19960803.en.htm).

Fisher, J. (2000). “Images of the fool in Italian theater from Pirandello and Fo.” *New England Theater Journal* 11: 103–35.

Ford, H. (1929). *My Philosophy of Industry.* London: Harrap.

François, B., and Neveu, E. (1999). *Espaces Publics Mosaïques. Arènes, rhétoriques et des débats publics contemporains.* Rennes: Presses Universitaires de Rennes.

Frank, R., and Stollberg, G. (2004). "Conceptualizing hybridization: On the diffusion of Asian medical knowledge to Germany." *International Sociology* 19(1): 71–88.

Frazer, N. (2003). "Rethinking recognition: overcoming displacement and reification in cultural politics." B. Hobson (ed.). *Recognition Struggles and Social Movements: Contested Identities, Agency and Power.* Cambridge: Cambridge University Press.

Friedman, T. L. (1999). *The Lexus and the Olive Tree.* New York: Farrar, Straus, Giroux.

Fuentes, C. (1994). "Chiapas: Latin America's first post-communist rebellion." *New Perspectives Quarterly* 11(2): 54–8.

Fukuyama, F. (1989). "The end of history." *National Interest* 16(summer): 3–18.

Fukuyama, F. (1992). *The End of History and the Last Man.* London: Penguin.

Fukuyama, F. (2004). "Voile et controle sexuel." *Le Monde,* February 4. Paris.

Gaffney, P. D. (1994). *The Prophet's Pulpit: Islamic Preaching in Contemporary Egypt.* Berkeley: University of California Press.

Gamson, J. (1995). "Must identity movements self-destruct? A queer dilemma." *Social Problems* 42: 390–407.

Gamson, W. A. (1975). *The Strategy of Social Protest.* Homewood, Ill.: Dorsey.

García Márquez, G., and Pombo, R. (2001). "Habla Marcos." *Cambio.* Digital version available at (http://www.ezln.org/entrevistas/20010325.es.htm). English translation "The punchcard and the hourglass," *New Left Review,* 9, May-June 2001, pp. 69–79.

Garner, A. (2004). “Living history: Trees and metaphors of identity in an English forest.” *Journal of Material Culture* 9(1): 87–100.

Gates, B., with Myhrvold, N., and Rinearson, P. (1996). *The Road Ahead.* New York: Penguin.

Geertz, C. (1973.) *The Interpretation of Cultures.* New York: Basic.

Geertz, C. (1998). “The world in pieces: Culture and politics at the end of the century.” *Focaal* 32: 91–117.

Gell, A. (1975). *Metamorphosis of the Cassowaries: Umeda Society and Ritual.* London: Athlone.

Giddens, A. (1990). *The Consequences of Modernity.* Stanford, Calif.: Stanford University Press.

Giddens, A. (1999). *Runaway World: How Globalisation Is Reshaping Our Lives.* London: Profile.

Girardot, Norman J. (1983). *Myth and Meaning in Early Taoism: The Theme of Chaos (Hun-tun).* Berkeley: University of California Press, 1983.

Gole, N. (1996). *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling.* Ann Arbor: University of Michigan Press.

Gole, N. (2000). “Snapshots of Islamic modernities.” *Daedalus* 129(1): 91–117.

Gole, N. (2002). “Islam in public: New visibilities and new imaginaries.” *Public Culture* 14(1): 173–90.

Goodwin, J., and Jasper, J. M. (1999). “Caught in winding, snarling vine: The structural bias of political process theory.” *Sociological Forum* 14(1): 27–54.

Goodwin, J., Jasper, J. M., and Polletta, F. (eds.) (2001). *Passionate Politics: Emotions and Social Movements.* Chicago: University of Chicago Press.

Goossaert, V. (2003). “Le destin de la religion chinoise au 20ème siècle.” *Social Compass* 50(4): 429–40.

Gorz, A. (1982). *Farewell to the Working Class: An Essay on Post-Industrial Socialism.* Translated by Michael Sonenscher. London: Pluto.

Gossen, G. (1996). "Who is the comandante of Subcomandante Marcos?" *Indigenous Revolts in Chiapas and the Andean Highlands.* K. Gosner and A. Ouweneel (eds.). Amsterdam: Centre for Latin American Research and Documentation.

Grayck, T. (1996). *Rhythm and Noise: Aesthetics of Rock.* Durham, N.C.: Duke University Press.

Green, A. (2002). October 16 (blog) (http://www.urban75.net/vbulletin/showpost.php?p=443628&postcount=53).

Griffiths, J. (1996). "Life in the fast lane on the M41." *Guardian.*

Habermas, J. (1979). *Communication and the Evolution of Society.* Translated and with an introduction by Thomas McCarthy. Boston: Beacon.

Habermas, J. (1984). *The Theory of Communicative Action.* London: Heinemann Educational.

Habermas, J. (1991). *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society.* Cambridge, Mass.: MIT Press.

Habermas, J. (1996). *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy.* Translated by William Rehg. Cambridge: Polity.

Haenni, P. (2002). "Au-delà du repli identitaire. Les nouveaux precheurs égyptiens et la modernisation paradoxale de l'islam." (http://www.religioscope.com/articles/2002/029_haenni_precheurs.htm).

Hage, J., and Powers, C. (1992). *Post-Industrial Lives: Roles and Relationships in the 21st Century.* Newbury Park, Calif.: Sage.

Hanjal, P. (2001). “Openness and civil society participation in the G8 and global governance.” *New Directions in Global Political Governance: Creating International Order for the Twenty-first Century.* J. Kirton and J. Takase (eds.). Aldershot: Ashgate.

Hannerz, U. (1992). *Cultural Complexity: Studies in the Social Organization of Meaning.* New York: Columbia University Press.

Hansen, C. (2003). “Taoism.” *The Stanford Encyclopedia of Philosophy.* Edward N. Zalta (ed.) (http://plato.stanford.edu/archives/spr2003/entries/taoism).

Hardt, M., and Negri, A. (2000). *Empire.* Cambridge: Mass.: Harvard University Press.

Harvey, D. (1990). *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change.* Oxford: Blackwell.

Hay, J. (1994). “The body invisible in Chinese art?” *Body, Subject and Power in China.* A. Zito and T. Barlow (eds.). Chicago: University of Chicago Press.

Hefner, R. (1998). “Multiple modernities: Christianity, Islam, and Hinduism in a Globalizing age.” *Annual Review of Anthropology* 27: 83–104.

Hefner, R. (2001). “Public Islam and the problem of democratization.” *Sociology of Religion* 62(4): 491–515.

Hetherington, K. (1998). *Expressions of Identity: Space, Performance, Politics.* London: Sage.

Hetherington, K. (2000). *New Age Travellers: Vanloads of Uproarious Humanity.* London: Cassell.

Higgins, N. (2001). “An interview with commandante David, a Tzotzil member of the Zapatista delegation to Mexico City, 2001.” *Alternatives: Global, Local, Poltical* 26(13): 373–82.

Hirschkind, C. (1997). “What is Political Islam?” *Middle East Report* 205.

Hirschkind, C. (2001a). "Civic virtue and religious reason: an Islamic counterpublic." *Cultural Anthropology* 16(1): 3–34.

Hirschkind, C. (2001b). "The ethics of listening: cassette-sermon audition in contemporary Egypt." *American Ethnologist* 28(3): 623–49.

Hirschkind, C. (2004). "Hearing modernity: Egypt, Islam and the pious ear." *Hearing Cultures: Essays on Sound, Listening and Modernity.* V. Erlmann (ed.). Oxford: Berg.

Hoexter, M., Eisenstadt, S. M., and Levtzion, N. (eds.) (2002). *The Public Sphere in Muslim Societies.* Albany: State University of New York Press.

Hoggart, R. (1957). *The Uses of Literacy.* London: Chatto & Windus.

Hsu, E. (1999). *The Transmission of Chinese Medicine.* Cambridge: Cambridge University Press.

Hsu, E. (2000). "Spirit (Shen), styles of knowing, and authority in contemporary Chinese medicine." *Culture, Medicine and Psychiatry* 24: 197–229.

Huntington, S. P. (1996). *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order.* New York: Simon & Schuster.

Huntington, S. P. (2004). *Who Are We? The Challenges to America's National Identity.* New York: Simon & Schuster.

Ignatieff, M. (1998). *The Warrior's Honor: Ethnic War and the Modern Conscience.* London: Chatto & Windus.

Ion, J. (1997). *La fin des militants?* Paris: Editions Ouvrières.

Ion, J., and Peroni, M. (eds.) (1997). *Engagement public et exposition de la personne.* Paris: Editions de l'Aube.

Jacob, M. (1991). *Living the Enlightenment: Freemasonry and Politics in Eighteenth Century Europe.* Oxford: Oxford University Press.

Jacob, M. (1992). "Private beliefs and public temples: The new religiosity of the eighteenth century." *Social Research* 59: 59–84.

Jasper, J. M. (1997). *The Art of Moral Protest: Culture, Biography, and Creativity in Social Movements.* Chicago: University of Chicago Press.

Jauréguiberry, F. (1997). “L’usage du téléphone portatif comme expérience sociale.” *Réseaux* (82–3): 149–64.

Joas, H. (1996). *The Creativity of Action.* Translated by Jeremy Gaines and Paul Keast. Cambridge: Polity.

Johnston, J., and Laxer, G. (2003). “Solidarity in the age of globalization: lessons from the anti-MAI and Zapatista struggles.” *Theory and Society* 32: 39–91.

Joppke, C. (1993). *Mobilizing against Nuclear Energy: A Comparison of Germany and the United States.* Berkeley: University of California Press.

Jordan, A. G., and Maloney, W. A. (1997). *Protest Businesses? Mobilizing Campaigning Groups.* New York: Manchester University Press.

Jordan, T. (1999). *Cyberpower: The Culture and Politics of Cyberspace and the Internet.* London: Routledge.

Jordan, T., and Taylor, P. (2004). *Hacktivism and Cyberwars: Rebels with a Cause?* London: Routledge.

Jowers, P. (1999). “Timeshards: repetition, timbre and identity in dance music.” *Time and Society* 8(2): 381–96.

Keane, J. (2003). *Global Civil Society?* Cambridge: Cambridge University Press.

Keddie, N. (1998). “The new religious politics: Where, when, and why do ‘fundamentalisms’ appear?” *Comparative Studies in Society and History* 40(4): 696–723.

Keenan, T. (2002). “Publicity and indifference: media, surveillance, ‘humanitarian intervention’” (http://www.bard.edu/hrp/keenan/publicity&indifference.htm).

Keith, C. L. Z. (2003). "The Falun Gong problem: politics and the struggle for the rule of law in China." *China Quarterly*: 623–42.

Kepel, G. (1994). *The Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity and Judaism in the Modern World.* Translated by Alan Braley. Cambridge: Polity.

Kepel, G. (2002). *Jihad: The Trail of Political Islam.* Translated by Anthony F. Roberts. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Khagram, S., Riker, J., and Sikkink, K. (eds.) (2002). *Restructuring World Politics: Transnational Social Movements, Networks, and Norms.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Khilnani, S. (2003). *The Idea of India.* London: Penguin.

Khosrokhavar, F., and Touraine, A. (2000). *La recherche de soi. Dialogue sur le sujet.* Paris: Fayard.

Kirschner, S. R. (1996). *The Religious and Romantic Origins of Psychoanalysis: Individuation and Integration in Post-Freudian Theory.* New York: Cambridge University Press.

Kirshenblatt-Gimblett, B. (1999). "Playing to the senses: food as a performance medium." *Performance Research* 4(1): 1–30.

Klandermans, B. (1986). "New social movements and resource mobilization: The European and the American Approach." *International Journal of Mass Emergencies and Disaster* 4(2): 13–39.

Kleinman, A., and Kleinman, J. (1995). "Remembering the Cultural Revolution: alienating pains and the pain of alienation/transformation." *Chinese Societies and Mental Health.* T. Lin (ed.). Oxford: Oxford University Press.

Kleinman, A., and Kleinman, J. (1994). "How bodies remember: social memory and bodily experience of criticism, resistance and delegitimation following China's cultural revolution." *New Literary History* 25(3): 707–23.

Kleinman, A., Kleinman, J., and Lee, S. (1999). "Introduction to the transformation of social experience in Chinese Society." *Culture, Medicine and Psychiatry* (23): 1–6.

Kohlberg, L. (1981). *The Philosophy of Moral Development: Moral Stages and the Idea of Justice.* San Francisco: Harper & Row.

Koselleck, R. (1985). *Futures Past: On the Semantics of Historical Time.* Translated by Keith Tribe. Cambridge: Mass.: MIT Press.

Kouchner, B., and Burnier, M. (1970). *La France sauvage.* Paris: Publications premières.

Kouchner, B. (1991). *Le malheur des autres.* Paris: Odile Jacob.

Kuriyama, S. (1994). "The imagination of winds and the development of the Chinese conception of the body." *Body, Subject and Power in China.* A. Zito and T. E. Barlow (eds.). Chicago: University of Chicago Press.

Laidi, J. (2001). *Le sacre du present.* Paris: Flammarion.

Larson, K. (2003). "Art, politics mingle at Vermont Theater." *Miami Herald.* (http://www.miami.com/mld/miamiherald/entertainment/6265918.htm).

Law, J., and Urry, J. (2004). "Enacting the social." *Economy and Society* 33(3): 390–410.

Le Bot, Y. (1997). *Le rêve zapatiste. Sous-commandant Marcos.* Paris: Le Seuil.

Le Bot, Y. (2003). "Le zapatisme, première insurrection contre la mondialisation néolibérale." *Un autre monde.* M. Wieviorka (ed.). Paris: Balland.

Lee, M. (1995). *Earth First! Environmental Apocalypse.* Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press.

Leites, E. (1986). *The Puritan Conscience and Modern Sexuality.* New Haven: Yale University Press.

Lerner, D. (1958). *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East.* With the collaboration of Lucille W. Pevsner, and an introduction by David Riesman. Glencoe, Ill.: Free.

Levi, M., and Murphy, G. (2002). "Coalitions of contention: The case of the WTO protests in Seattle." International Sociological Association, Brisbane; unpublished paper.

Leyton, E. (1998). *Touched by Fire: Doctors without Borders in a Third World Crisis.* Toronto: McClelland & Stewart.

Leyva Solano, X. (1998). "Catequistas, misioneros y tradiciones en las Cañadas." *Chiapas. Los rumbos de otra historia.* J. Viqueira and M. Humberto Ruz (eds.). Mexico City: CEM/UNAM.

Leyva Solano, X. (1999). "Chiapas es México: autonomías indígenas y luchas políticas con una gramática moral." *El Cotidiano* (93): 5–18.

Leyva Solano, X. (2001). "Regional, communal, and organizational transformations in Las Cañadas." *Latin American Perspectives* 28(117): 20–44.

Lewis, B. (1990). "The roots of Muslim rage." *Atlantic Monthly* (September): 47–60.

Lewis, B. (2002). "What went wrong?" *Atlantic Monthly* 289(1): 43–5.

Lewis, B. (2003). *The Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror.* New York: Modern Library.

Lichterman, P. (1996). *The Search for Political Community: American Activists Reinventing Commitment.* Cambridge: Cambridge University Press.

Li Hongzhi (1999) *Zhuan Falun* (Internet version). 3rd trans. New York: Universe.

Lindley, D. E. (1984). *The Court Masque.* Manchester: Manchester University Press.

Lubeck, P. M. (2000). “The Islamic revival: antinomies of Islamic movements under globalization.” *Global Social Movements.* R. Cohen and S. M. Rai (eds.). New Brunswick, N.J.: Athlone.

Ma, G. X. (1999). *The Culture of Health: Asian Communities in the United States.* Foreword by Walter Tsou. Westport, Conn.: Bergin & Garvey.

Macleod, A. E. (1991). *Accommodating Protest: Working Women, the New Veiling, and Change in Cairo.* New York: Columbia University Press.

MacLeod, A. (1992). “Hegemonic relations and gender resistance: the new veiling as accommodating protest in Cairo.” *Signs: Journal of Women and Culture in Society* 17(3): 533–57.

Macnaghten, P., and Urry, J. (2000). “Bodies in the woods.” *Body and Society* 6(3–4): 166–82.

Maffesoli, M. (1996). *The Time of the Tribes: The Decline of Individualism in Mass Society.* Translated by Don Smith. Thousand Oaks, Calif.: Sage.

Mahmood, S. (2001a). “Feminist theory, embodiment, and the docile agent: some reflections on the Egyptian Islamic revival.” *Cultural Anthropology* 16(2): 202–36.

Mahmood, S. (2001b). “Rehearsed spontaneity and the conventionality of ritual: disciplines of salat.” *American Ethnologist* 28(4): 827–53.

Mahmood, S. (2003). “Ethical formation and politics of individual autonomy in contemporary Egypt.” *Social Research* 70(3): 837–66.

Mahmood, S. (2004). *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject.* Princeton: Princeton University Press.

Maldonado, E. (2001). “Los relatos Zapatistas y su vínculo con la oralidad tradicional." *Convergencia: Revista de Ciencias Sociales* (24): 141–53.

Maldonado, E. (2004). “Desde las voces cantarinas al testimonio indígena.” *Tiempo y Escritura* (7): Archived at (http://www.azc.uam.mx/publicaciones/tye/vocescantarinas.htm).

Mallet, S. (1975). *The New Working Class.* Nottingham: Spokesman.

Mandaville, P. G. (2001). *Transnational Muslim Politics: Reimagining the Umma.* London: Routledge.

Mann, M. (1993). *The Sources of Social Power,* vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press.

Marcos, Subcommandante (1996). "Closing speech to the First Encuentro." Available at www.ezln.org.

Marcos, Subcommandante (2003). "Chiapas, the thirteenth stele: Part Two, A death." Z Net, July 25 (http://www.zmag.org/content/showarticle.cfm?SectionID=8andItemID=3957).

Marshall, D. (2002). "Behavior, belonging and belief: a theory of ritual practice." *Sociological Theory* 20(3): 360–80.

Martin, G. (2002). "Conceptualizing cultural politics in subcultural and social movement studies." *Social Movement Studies* 1(1): 73–88.

McAdam, D. (1982). *Political Process and the Development of Black Insurgency, 1930-1970.* Chicago: University of Chicago Press.

McAdam, D., Tarrow, S., and Tilly, C. (2001). *Dynamics of Contention.* New York: Cambridge University Press.

McDonald, K. (1999). *Struggles for Subjectivity: Identity, Action and Youth Experience.* Cambridge: Cambridge University Press.

McDonald, K. (2002). "From Solidarity to fluidarity: social movements beyond 'collective identity'-the case of globalization conflicts." *Social Movement Studies* 1(2): 109–28.

McIntosh, A. (1994). "Over the rainbow: An Irish pilgrimage." *Trumpeter* (http://trumpeter.athabascau.ca/content/v11.3/mcintosh.html).

McKay, G. (2000). *Glastonbury: A Very English Fair.* London: Gollancz.

Meddeb, A. (2002). *La maladie de l'Islam.* Paris: Seuil.

Melucci, A. (1989). *Nomads of the Present, Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society.* J. Keane and P. Mier (eds.). London: Hutchinson Radius.

Melucci, A. (1996a). *Challenging Codes: Collective Action in the Information Age.* Cambridge: Cambridge University Press.

Melucci, A. (1996b). “Individual experience and global issues in a planetary society.” *Social Science Information* 35(5): 485–509.

Melucci, A. (2000). *Culture in gioco.* Differenze per convivere. Milan: Edizioni Il Saggiatore.

Mobini-Kesheh, N. (1999). *The Hadrami Awakening: Community and Identity in the Netherlands East Indies 1900-1942,* Ithaca: Cornell University.

Mol, A., and Law, J. (1994). “Regions, networks and fluids: Anaemia and social topology.” *Social Studies of Science* 24: 641–71.

Monsiváis, C. (1997). *Mexican Postcards.* New York: Verso.

Morris, P. (2004). *Imagining Inclusive Society in Nineteenth-Century Novels: The Code of Sincerity in the Public Sphere.* Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Mouzelis, N. (1998). “Beyond the normative and the utilitarian.” *British Journal of Sociology* 49(3): 491–7.

Nash, J. (2001). *Mayan Visions: The Quest for Autonomy in an Age of Globalization.* New York: Routledge.

Nasser, M. (1999). “The new veiling phenomenon—is it an anorexic equivalent? A polemic.” *Journal of Community and Applied Social Psychology* 9: 407–12.

Nast, H., and Pile, S. (eds.) (1998). *Places Through the Body.* London: Routledge.

Negri, A. (1991). *Marx beyond Marx.* Brooklyn: Autonomedia.

Oleson, T. (2004). “Globalizing the Zapatistas: from Third World solidarity to global solidarity.” *Third World Quarterly* 25(1): 255–67.

Ohmae, K. (1990). *The Borderless World: Power and Strategy in the Interlinked Economy.* New York: HarperBusiness

Ots, T. (1994). “The silenced body—the expressive Leib.” *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self.* T. Csordas (ed.). Cambridge: Cambridge University Press.

Pahl, R. (2000). *On Friendship.* Cambridge: Polity.

Palmer, D. (2003). “Le qigong et la tradition sectaire chinoise.” *Social Compass* 50(4): 471–80.

Park, L., and Hinton, D. (2002). “Dizziness and panic in China: associated sensations of zhang fu organ disequilibrium.” *Culture, Medicine and Psychiatry* 26: 225–57.

Parker-Gumucio, C. (2002). "Les nouvelles formes de religion dans la société globalisée: un défi à l’interprétation sociologique.” *Social Compass* 49(2): 167–86.

Passy, F. (2001). “Political altruism and the Solidarity movement.” *Political Altruism? Solidarity Movements in International Perspective.* M. P. Giugni and Passy, F. (eds.). New York: Rowman & Littlefield.

Paugam, S. (2000). *La disqualification sociale: Essai sur la nouvelle pauvréte.* Paris: Presses Universitaires de France.

Paulson, J. (2001). “Peasant struggles and international solidarity: the case of Chiapas.” *Socialist Register 2000: Working Classes: Global Realities.* Leo Panitch and Colin Leys (eds.). London: Merlin.

Penny, B. (2002). “The body of Master Li.” Charles Strong Memorial Lecture, Australian Association of Religious Studies.

Pérez de Lama, J. (2000). “Urbanismo anarquista: La nava de los locos.” *Boletín FIDAS* (23): digital version available at (http://www.hackitectura.net/osfavelados/osfavela2002/anarchogeographies/urbanarquista/urbanarquista.html).

Perry, E. (2001). “Challenging the mandate of heaven: popular protest in modern China.” *Critical Asian Studies* 33(2): 163–80.

Peterson, A. (2001). *Contemporary Political Protest: Essays on Political Militancy.* Aldershot: Ashgate.

Plows, A. (2002). "Twyford Down + 10." SchNEWS of the World, Yearbook 2002 (http://www.schnews.org.uk/sotw/twyford-down-plus10.htm).

Plows, A. (2005). "Donga tribe." *The Encyclopedia of Religion and Nature.* B. Taylor (ed.). Bristol: Thoemmes Continuum.

Plows, A. (no date). "The Dongas tribe." Unpublished manuscript.

Polletta, F. (2001). "This is what democracy looks like." *Social Policy* (summer): 25–8.

Polletta, F. (2002). *Freedom Is an Endless Meeting: Democracy in American Social Movements.* Chicago: University of Chicago Press.

Poovey, M. (1995). *Making a Social Body: British Cultural Formation, 1830-1864.* Chicago: University of Chicago Press.

Poovey, M. (2002). "The liberal civil subject and the social in eighteenth-century British moral philosophy." *Public Culture* 14(1): 125–45.

Poulet, B. (1999). "À gauche de la gauche." *Le Débat* 103: 39–59.

Prigogine, I., and Stengers, I. (1997). *The End of Certainty: Time, Chaos, and the New Laws of Nature.* New York: Free.

Putnam, R. (2000). *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community.* New York: Simon & Schuster.

Qutb, S. (1970). *Social Justice in Islam.* Trans. John B. Hardie. New York: Octagon.

Ravon, B., and Raymond, R. (1997). "Engagement bénévole et expérience de soi: L'exemple des Restos du coeur." *Engagement public et exposition de la personne.* J. Ion and M. Péroni (eds.). Paris: Editions de l'aube.

Riley, P. (1986). *The General Will before Rousseau: The Transformation of the Divine into the Civic.* Princeton: Princeton University Press.

Roadblock, London: Alarm UK, 1995 (http://www.antiroads.org.uk/roadblock/roadblock.pdf).

Robertson, R., and Khonder, H. (1998). “Discourses of globalization.” *International Sociology* 13(1): 25–40.

Roche, M. (2003). “Mega-events, time and modernity.” *Time and Society* 12(1): 99–126.

Rodriguez, R. (1996). “Portrait de Rafael Guillén, alias le sous-commandant Marcos.” *Esprit* 222 (June): 129–46.

Rootes, C. (1995). “Britain: greens in a cold climate.” *The Green Challenge: The Development of Green Parties in Europe.* D. Richardson and C. Rootes (eds.). London: Routledge.

Rosanvallon, P. (2000). *The New Social Question: Rethinking the Welfare State.* Translated by Barbara Harshav, with a foreword by Nathan Glazer. Princeton: Princeton University Press.

Rosanvallon, P. (2002). “Histoire moderne et contemporaine du politique.” Inaugural Lecture, 28 March 2002, Paris: Collège de France.

Roseneil, S. (1995). *Disarming Patriarchy: Feminism and Political Action at Greenham.* Bristol: Open University Press.

Roseneil, S. (2001). “A movement of moral remaking: the death of Diana, Princess of Wales.” *Culture and Politics in the Information Age.* F. E. Webster (ed.). London: Routledge.

Routledge, P. (1997). “The imagineering of resistance: Pollok Free State and the practice of postmodern politics.” *Transactions of the Institute of British Geographers* (22): 358–76.

Roy, O. (2004). *Globalized Islam: The Search for a New Ummah.* London: Hurst.

Rucht, D., and Neidhardt, F. (2002). “Towards a ‘movement society’? On the possibilities of institutionalizing social movements.” *Social Movement Studies* 1(1): 7–30.

Ruggiero, G., and Duncan, K. (1997). "On the growing free media movement." *Z Magazine,* 47–50.

Ryan, M. (1997). *Civic Wars: Democracy and Public Life in the American City during the Nineteenth Century.* Berkeley: University of California Press.

Ryan, M. (1999). "Civil society as democratic practice: North American cities during the nineteenth century," *Journal of Interdisciplinary History* 29(4) (spring): 559–84.

Ryder, A. (1995). "Peter Schumann: puppets, bread and art" (http://www.sagecraft.com/puppetry/papers/Schumann.html).

Salmon, J.-M. (1998). *Le désir de société: Des restaurants du coeur au mouvement des chomeurs.* Paris: La Découverte.

Salomon, N. (2003). "Undoing the Mahdiyya: British Colonialism as religious reform in the Anglo-Egyptian Sudan, 1898–1914." Paper presented at Society for the Anthropology of Religion, Conference, 2003.

Salvatore, A. (1997). *Islam and the Political Discourse of Modernity.* Reading: Ithaca.

Salvatore, A. (2000). "Social differentiation, moral authority and public Islam in Egypt: the path of Mustafa Mahmud." *Anthropology Today* 16(2): 12–15.

Salvatore, A. (2004). "Making public space: Opportunities and limits of collective action among Muslims in Europe." *Journal of Ethnic and Migration Studies* 30(5): 1013–31.

Saunders, R. (2002). "Uncanny presence: The foreigner at the gate of globalization." *Comparative Studies of South: Asia, Africa and the Middle East* 21(1-2): 88–98.

Schama, S. (1995). *Landscape and Memory.* London: HarperCollins.

Schipper, K. (1993). *The Taoist Body.* Berkeley: University of California Press.

Schoenfeldt, M. C. (1999). *Bodies and Selves in Early Modern England: Physiology and Inwardness in Spenser, Shakespeare, Herbert, and Milton.* Cambridge: Cambridge University Press.

Schumann, P. (1999). “What, at the end of this century, is the situation of puppets and performing objects?” *Drama Review* 43(3): 56–61.

Secor, A. (2002). “The veil and urban space in Istanbul: women’s dress, mobility and Islamic knowledge.” *Gender, Place and Culture* 9(1): 5–22.

Seligman, A. (1992). *The Idea of Civil Society.* New York: Free; Maxwell Macmillan Canada; Maxwell Macmillan International.

Seni, N. (1995). “Fashion and women’s clothing.” *Women in Modern Turkish Society: A Reader.* S. Tekeli (ed.). London: Zed.

Seremetakis, C. (1994). *The Senses Still: Perception and Memory as Material Culture in Modernity.* Boulder: Westview.

Sewell, W. H. (1980). *Work and Revolution in France: The Language of Labor from the Old Regime to 1848.* Cambridge: Cambridge University Press.

Sfez, L. (2001). *Le rêve biotechnologique.* Paris: PUF.

Sheller, M., and Urry, J. (2003). “Mobile transformations of ‘public’ and ‘private’ life.” *Theory, Culture and Society* 20(3): 107–25.

Shildrick, M. (1999). “This body is not one: dealing with differences.” *Body and Society* 5(2–3): 77–92.

Shildrick, M. (2002). *Embodying the Monster: Encounters with the Vulnerable Self.* London: Sage.

Singerman, D. (2004.) “The networked world of Islamist social movements.” *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach.* Q. Wiktorowicz (ed.). Bloomington: Indiana University Press.

Siméant, J. (2001). “Entrer, rester en humanitaire: des fondateurs de Médecins Sans Frontières aux membres actuels des ONG médicales françaises.” *Revue Française de Science Politique* 51(1–2): 47–72.

Smalley, D. (1994). “Defining timbre, refining timbre.” *Contemporary Music Review* 10(2): 35–48.

Smelser, N. J. (1962). *Theory of collective behavior.* London: Routledge & Kegan Paul.

Snow, D. (2001). “Collective identity and expressive forms.” eScholarship Repository. University of California (http://repositories.cdlib.org/csd/01-07).

Snow, D., and McAdam, D. (2000). “Identity work processes in the context of social movements: Clarifying the movement/identity nexus.” *Self Identity, and Social Movements.* S. Stryker, T. J. Owens, and R. W. White (eds.). Minneapolis: Minneapolis University Press.

South Downs EarthFirst!, “Lessons from Twyford Down so far,” unpublished manuscript.

Stahler-Sholk, R. (2001). “Globalization and social movement resistance: the Zapatista Rebellion in Chiapas, Mexico.” *New Political Science* 23(4): 493–516.

Stallybrass, P., and White, A. (1986). *The Politics and Poetics of Transgression.* Ithaca: Cornell University Press.

Starrett, G. (1995). “The hexis of interpretation: Islam and the body in the Egyptian popular school.” *American Ethnologist* 22(4): 953–69.

Strickmann, M. (2002). *Chinese Magical Medicine.* Bernard Faure (ed.). Stanford, Calif.: Stanford University Press.

Szerszynski, B. (2002). “Ecological rites: ritual action in environmental protest.” *Theory, Culture and Society* 19(3): 51–69.

Summers, A. (1997). “The heart of the matter.” *Sydney Morning Herald,* September 11, p. 15.

Tarleton, J. (2000) “Busted puppets: Philly police arrest puppetistas, toss their art into the trash” (http://www.johntarleton.net/philly_puppets.html).

Tarrow, S. (1994). *Power in Movement: Social Movements, Collective Action, and Politics.* Cambridge: Cambridge University Press.

Tarrow, S. (1998). "Fishnets, internets and catnets: globalization and transnational collective action." *Challenging Authority: The Historical Study of Contentious Politics.* M. Hanagan, L. Moch, and W. te Brake (eds.). Minneapolis: University of Minnesota Press.

Tarrow, S. (1999). "Paradigm warriors: regress and progress in the study of contentious politics." *Sociological Forum* 14(1): 71–7.

Tarrow, S. (2002). *The New Transnational Contention: Organizatons, Coalitions, Mechanisms.* Panel on "Social Movements and Transnational Social Movements," American Political Science Association, Chicago.

Tarrow, S. (2003). *Scale Shift in Transnational Contention.* Transnational Process and Social Movements, Bellagio, Italy.

Taylor, C. (1989). *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity.* Cambridge: Mass.: Harvard University Press.

Taylor, C. (2004). *Modern Social Imaginaries.* Durham: Duke University Press.

Taylor, V. (2000). "Mobilising for change in a social movement society." *Contemporary Sociology* 29(1): 219–30.

Taylor, V., and Whittier, N. (1992). "Collective identity in social movement communities: lesbian feminist mobilization." *Frontiers in Social Movement Theory.* A. Morris and C. Mueller (eds.). New Haven: Yale University Press.

Taylor, V., and Whittier, N. (1995). "Analytical approaches to social movement culture: the culture of the women's movement." *Social Movements and Culture.* H. Johnston and B. Klandermans (eds.). Minneapolis: Minneapolis University Press.

Therborn, G. (2003). "Entangled modernities." *European Journal of Social Theory* 6(3): 293–305.

Thompson, E. P. (1963). *The Making of the English Working Class.* London: Gollancz.

Thornton, P. (2002) "Framing dissent in contemporary China: irony, ambiguity and metonymy," *China Quarterly,* 661–81.

Thrift, N. (1999). "The place of complexity." *Theory, Culture and Society* 16(3): 31–69.

Tilly, C. (1982). "Britain creates the social movement." *Social Conflict and the Political Order in Modern Britain.* J. Cronin and J. Schneer (eds.). London: Croom Helm.

Tilly, C. (1984a). *Big Structures, Large Processes, Huge Comparisons.* New York: Russell Sage Foundation.

Tilly, C. (1984b). "Social movements and national politics." C. Bright and S. Harding (eds.). *Statemaking and Social Movements: Essays in History and Theory.* Anne Arbor: University of Michigan Press.

Tilly, C. (1993–4). "Social movements as historically specific clusters of political performances." *Berkeley Journal of Sociology* (38): 1–30.

Tilly, C. (1997). "Social movements as political struggle." New York: Columbia University (http://www.sociology.columbia.edu/people/faculty/tilly/papers/social_movements.html).

Tilly, C. (2002). "Violence, terror and politics as usual." *Boston Review* 27(3–4): 21–4.

Tilly, C. (2003). "Political identities in changing polities." *Social Research* 70(2): 605–20.

Tilly, C. (2004). *Social Movements, 1768-2004.* Boulder: Paradigm.

Tong, J. (2002). "An organizational analysis of the Falun Gong: structure, communications, financing." *China Quarterly* (171): 636–60.

Touraine, A. (1955). *L'évolution du travail ouvrier aux usines Renault.* Paris: CNRS.

Touraine, A. (1966). *La conscience ouvrière.* Paris: Seuil.

Touraine, A. (1971). *The May Movement; Revolt and Reform: May 1968—the Student Rebellion and Workers' Strikes—the Birth of a Social Movement.* Translated by Leonard F. X. Mayhew. New York: Random House.

Touraine, A. (1974). *The Post-Industrial Society: Tomorrow's Social History—Classes, Conflicts and Culture in the Programmed Society.* Translated by Leonard F. X. Mayhew. London: Wildwood House.

Touraine, A. (1977). *The Self-Production of Society.* Translated by Derek Coltman. Chicago: University of Chicago Press.

Touraine, A. (1981). *The Voice and the Eye: An Analysis of Social Movements.* Translated by Alan Duff, with a foreword by Richard Sennett. Cambridge: Cambridge University Press.

Touraine, A. (1983). *Anti-Nuclear Protest: The Opposition to Nuclear Energy in France.* Translated by Peter Fawcett. Cambridge: Cambridge University Press.

Touraine, A. (1988). *Return of the Actor: Social Theory in Postindustrial Society.* Foreword by Stanley Aronowitz, and translation by Myrna Godzich. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Touraine, A. (2000). *Can We Live Together? Equality and Difference.* Cambridge: Polity.

Touraine, A. (2002). "From understanding society to discovering the subject." *Anthropological Theory* (2): 387–98.

Touraine, A. (2005). *Un nouveau paradigme: pour comprendre le monde d'aujourd'hui.* Paris: Fayard.

Touraine, A., Wieviorka, M., Dubet, F. (1987). *The Workers' Movement.* Translated by Ian Patterson. Cambridge: Cambridge University Press.

Trejo, G. (2002). "Redefining the territorial bases of power: peasants, Indians and guerrilla warfare in Chiapas, Mexico." *International Journal on Multicultural Societies* 4(1): 99–129.

Turetzky, P. (2002). "Rhythm: Assemblage and event." *Strategies* 15(1): 121–38.

Turner, B. (2001). "Cosmopolitan virtue: on religion in a global age." *European Journal of Social Theory* 4(2): 131–52.

Turner, V. (1995). *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure.* With a foreword by Roger D. Abrahams. New York: de Gruyter.

Urry, J. (2000). *Sociology beyond Societies: Mobilities for the Twenty-First Century.* London: Routledge.

Urry, J. (2002). "Mobility and proximity." *Sociology* 36(2): 255–74.

Urry, J. (2003). *Global Complexity.* Malden, Mass.: Polity.

Vermander, B. (2001). "Looking at China through the mirror of Falun Gong." *China Perspectives* 35(May-June): 4–13.

Vidal, J. (2001). "White knights say 'enough' to G8." *Guardian,* July 19 (http://www.guardian.co.uk/international/story/0,3604,523842,00.html).

Villalón, L. (1999). "Generational changes, political stagnation, and the evolving dynamics of religion and politics in Senegal." *Africa Today*: 129–47.

Wacquant, L. (2004). "Pointers on Pierre Bourdieu and symbolic politics." *Constellations* 11(1): 3–15.

Wall, D. (1999). *Earth First! and the Anti-Roads Movement: Radical Environmentalism and Comparative Social Movements.* London: Routledge.

Wall Street Journal Europe, "Adieu Seattle?" Editorial, September 24, 2001, p. 10.

Wallerstein, I. (1996). *Open the Social Sciences. Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences.* Stanford, Calif.: Stanford University Press.

Weber, E. (1976). *Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France, 1870–1914.* Stanford, Calif.: Stanford University Press.

Wei–ming, T. (1997). "Destructive will and ideological holocaust: Maoism as a source of social suffering in China." *Social Suffering.* A. Kleinman, V. Das, and M. Lock (eds.). Berkeley: University of California Press.

Welsh, I. (2001). "Anti nuclear movements: failed projects or heralds of a direct action milieu?" *Sociological Research Online* 6(3) (http://www.socresonline.org.uk/6/3/welsh.html).

Werner, K. (1998). "Deconstructing the issue of Islamic fundamentalism: approaching the issue." *Islam – Motor or Challenge of Modernity.* G. Stauth (ed.). Hamburg: Lit.

Wieviorka, M. (2003). *The Making of Terrorism.* Translated by David Gordon White, with a new preface. Chicago: University of Chicago Press.

Wieviorka, M. (2005a). "After new social movements." *Social Movement Studies* 4(1): 1–19.

Wieviorka, M. (2005b). *La tentation antisémite. Haine des Juifs dans la France d'aujourd'hui.* Paris: Laffont.

Wiktorowicz, Q., and Taji–Farouki, S. (2000). "Islamic NGOs and Muslim Politics: a case from Jordan." *Third World Quarterly* 21(4): 685–99.

Wiktorowicz, Q. (2000). "The Salafi movement in Jordan." *Journal of Middle East Studies* 32: 219–40.

Wilson, E. O. (1997). *Consilience: The Unity of Knowledge.* New York: Knopf.

Winslow, L. (2002). "Puppets and protest: street theater, art and vigil in the 21st century." *Whole Earth* (fall).

Womack, J. (1999). *Rebellion in Chiapas: An Historical Reader.* New York: New.

Wright, S. (2000). "'A love born of hate': autonomous rap in Italy." *Theory, Culture and Society* 17: 117–35.

Wuthnow, R. E. (1998). *The Encyclopedia of Politics and Religion.* Washington, D.C.: Congressional Quarterly.

Xiao, H. (2001). "Falun Gong and the ideological crisis of the Chinese Communist Party: Marxist atheism versus vulgar theism." *East Asia: An International Quarterly* 19(1-2): 123–43.

Xiaoyang, Z., and Penny, B. (1994). "The qigong boom," *Chinese Sociology and Anthropology* 27(1): 1–94.

Xu, J. (1999). "Body, discourse and the cultural politics of contemporary Chinese Qigong." *Journal of Asian Studies* 58(4): 961–91.

Yang, G. (2003). "The Internet and the rise of a transnational Chinese cultural sphere." *Media, Culture and Society* 25: 469–90.

Yashar, D. (1998). "Contesting citizenship: indigenous movements and democracy in Latin America." *Comparative Politics* 31(1): 23–42.

Zakin, S. (1993). *Coyotes and Town Dogs: Earth First! and the Environmental Movement.* New York: Viking.

Zarcone, T. (2003). "View from Islam, view from the West." *Diogenes* 50(4): 49–59.


هنداوي